

Hegels Theorie des sittlichen Staates



Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Chu-Yang Wei
aus
Taoyuan, Taiwan

München 2010

Referent: Prof. Dr. Henning Ottmann

Korreferent: Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz

Tag der mündlichen Prüfung: 15.02.2010

Meinen Eltern gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	6
1. Die Verbindung zwischen Wirklichkeit und Vernünftigkeit.....	9
1.1 Hegels Theorie des sittlichen Staates als eine Praxis?.....	10
1.1.1 Die Hegelsche Rechtsphilosophie als eine Beschreibung des Staates.....	11
1.1.2 Der Widerspruch der Praxis.....	12
1.2 Hegels sittlicher Staat als Theorie?.....	21
1.2.1 Das Recht der Philosophie.....	21
1.2.2 Die Dialektik des Endlichen und das Recht der Philosophie: Martin Luther als Beispiel.....	27
2. Die Totalität der Hegelschen Rechtsphilosophie.....	33
2.1 Die Methode des abstrakten Rechts.....	33
2.1.1 Der Anfang der Dialektik in den Grundlinien	34
2.1.2 Die Abstraktheit des abstrakten Rechts.....	36
2.1.3 Das abstrakte Recht und die Methode der Grundlinien.....	40
2.2 Die Moralität als innerliche Grundlage der Sittlichkeit.....	47
2.2.1 Die innerliche Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten.....	47
2.2.2 Die Konkretheit in der Moralität.....	50
2.2.3 Das Subjekt und die verwirklichte Freiheit.....	53
2.2.4 Die Zweiheit und Äußerlichkeit der Moralität.....	56
2.2.5 Die Krise der Moralität.....	59
2.3 Das Subjekt der Hegelschen Rechtsphilosophie.....	64
2.3.1 Die immanente Entwicklung des Begriffs des Rechts.....	65
2.3.2 Die Entwicklung des Rechtsbegriffs und des Menschen.....	69
2.3.3 Die Entwicklung des Subjekts und des Menschen.....	72
3. Die methodische Grundlage des Hegelschen sittlichen Staates	80
3.1 Hegel und Hobbes' Naturrechtslehre.....	81
3.1.1 Hegels Kritik an der Hobbesschen Methode.....	82
3.1.2 Die Natur, das Recht und die Freiheit.....	85
3.1.3 Der Staat als künstliches Werk.....	92

3.2 Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Staatslehre.....	100
3.2.1 Natur und Freiheit.....	100
3.2.2 Hegels Kritik an der Kantischen Moralität.....	107
3.2.3 Das logische Leben und die Vollendung der Kantischen Moralität.....	114
3.2.4 Hegels Kritik an der Kantischen Idee des Rechtsstaates.....	126
4. Die Dialektik des sittlichen Staates.....	136
4.1 Die philosophische Aufgabe des sittlichen Staates.....	136
4.1.1 Die Rechtsphilosophie Hegels als eine Teleologie?.....	137
4.1.2 Die Sittlichkeit als konkrete Grundlage des abstrakten Individuums.....	141
4.2 Die Versittlichung des Individuums durch den Staat.....	147
4.2.1 Das Recht des Individuums und dessen Versittlichung.....	148
4.2.2 Die Idealisierung des sittlichen Staates.....	157
4.2.3 Der sittliche Staat als die verwirklichte Freiheit	164
5. Die Freiheit im sittlichen Staat.....	177
5.1 Hegels Versöhnung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit.....	177
5.2 Die Freiheit in Hegels sittlichem Staat.....	179
Siglen.....	183
Literaturverzeichnis.....	188

Einleitung

In dieser Arbeit steht die Frage im Mittelpunkt, wie das Verhältnis von Individuum und Staat in Georg Wilhelm Friedrich Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* verstanden werden kann. Diese Fragestellung bezieht sich auf die Tatsache, dass in Hegels Deutung seiner Rechtsphilosophie das Individuum-Staat-Verhältnis an verschiedenen Stellen auf unterschiedliche Weise dargestellt wird. Dadurch entstehen viele verschiedene Interpretationen der Hegelschen Rechtsphilosophie, die auf den verschiedenen Ansätzen in Hegels Text beruhen.

Die unterschiedlichen Beschreibungen des Individuum-Staat-Verhältnisses in Hegels Schriften werden Hegel zufolge nicht als widersprüchlich oder gegensätzlich, sondern als Darstellung der verschiedenen Momente in der Entwicklung des Rechts behandelt. Hegel betont, dass jede Stufe der Entwicklung der Freiheitsidee ihr ganz eigenes Recht hat. Dieses eigene Recht der verschiedenen Stufen der Freiheitsidee kann nur dann als widersprüchlich betrachtet werden, wenn die Rechtsformen aus den Teilen des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit „auf gleicher Linie stehen“ (R: §30 Anm.). Aber tatsächlich sollen die verschiedenen Stufen der Freiheitsidee nicht getrennt voneinander betrachtet werden, weil sie durch ein höheres Prinzip zu einer Totalität vereinigt werden.¹ Die Totalität, in der die verschiedenen Stufen der Freiheitsidee zusammengeschlossen werden, wird in Hegels Rechtsphilosophie durch den Begriff des sittlichen Staates verkörpert.²

In dieser Arbeit wird Hegels Theorie des sittlichen Staates auf unterschiedliche Weise und aus verschiedenen Perspektiven erörtert. Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit wird das Problem der Gegenüberstellung von Wirklichkeit und Vernünftigkeit in Hegels Rechtsphilosophie analysiert. In dieser Analyse wird dargestellt, dass Hegels Rechtsphilosophie weder durch die Betrachtungsweise der Praxis noch durch die der normativen Theorie der Vernunft vollständig erklärt werden kann.

1 Vgl. R: §30, §30 Anm.

2 Vgl. R: §258.

Im zweiten Kapitel wird Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang mit seinem eigenen philosophischen System untersucht. Die ersten zwei Teile der *Grundlinien*, d.h. das abstrakte Recht und die Moralität, werden im Zusammenhang mit Hegels philosophischem System nicht als ein überflüssiger, sondern als ein notwendiger Teil der *Grundlinien* betrachtet. Die Rolle des abstrakten Individuums wird in Hegels Rechtsphilosophie bestätigt, indem sie unabhängig von irgendeinem gesellschaftlichen Zusammenhang gerechtfertigt und später als Basis der Sittlichkeit behandelt wird.

Im dritten Kapitel wird Hegels Theorie des sittlichen Staates nicht durch Hegels eigenes System der Philosophie, sondern durch seine Auseinandersetzungen mit zeitgenössischen Philosophen dargestellt. Anhand seiner Auseinandersetzungen mit Hobbes und Kant kann man feststellen, auf welche Weise das Prinzip des abstrakten Individuums von Hegel in seine eigenen Schriften aufgenommen wird und warum die Behandlungsart dieses Prinzips bei Hobbes und Kant nach Hegels Ansicht problematisch ist. In diesem Abschnitt wird außerdem deutlich, dass das Prinzip des Subjekts tatsächlich die notwendige Grundlage der Hegelschen Rechtsphilosophie ist, weil das Subjekt in Hegels *Logik* nicht nur die transzendente Vernunft besitzt, sondern nur es selbst diese Vernunft auch in der realen Welt nur selbst verwirklichen kann. Im Zusammenhang mit der vorhandenen Welt, in der die Vernunft bereits verwirklicht wird, wird das Individuum nicht mehr abstrakt betrachtet, weil es durch diese Entwicklung in der Wirklichkeit zu einem allgemeinen Leben gehört.

Im vierten Kapitel wird der sittliche Staat inhaltlich konkret behandelt. Die Auslegung des Staates wird von Hegel als eine Beweisführung des Staatsbegriffs durchgeführt, in der der Staat durch die Befriedigung des individuellen Bedürfnisses dargestellt wird. Nicht nur in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch im Staat gilt diese Betrachtungsweise, weil das Bedürfnis nach sittlicher Gesinnung Hegel zufolge auch ein individuelles Bedürfnis ist. Die bürgerliche Gesellschaft und der Staat bieten die Möglichkeit dazu, dass sich Individuum und Staat gegenseitig durchdringen können. Das abstrakte Individuum wird erst dadurch überwunden, dass es als Mitglied des sittlichen Staates anerkannt wird.

Als Abschluss dieser Arbeit wird im fünften Kapitel die Freiheit im sittlichen Staat dargestellt. Die Freiheit im sittlichen Staat wird nicht nur durch die Analyse der erreichten Versöhnung zwischen Individuum und Staat, sondern durch die Analyse der ganzen Entwicklung vom abstrakten Individuum zur Sittlichkeit begriffen. Die Versöhnung wird in der Sittlichkeit nämlich nicht bloß durch diese selbst, sondern erst durch eine lange Entwicklung des Individuums gewährleistet. Die Freiheit im sittlichen Staat ist daher nicht nur die sittliche Freiheit, in der das Individuum die Versöhnung mit dem Staat genießt, sondern die Freiheit, mit der das Individuum Schritt für Schritt die sittliche Freiheit erwerben, genießen und erneuern kann.

1. Die Verbindung zwischen Wirklichkeit und Vernünftigkeit

In diesem Kapitel steht die Frage im Mittelpunkt, wie Hegels Theorie des sittlichen Staates durch die Spannung zwischen Wirklichkeit und Vernünftigkeit dargestellt werden kann. Nach Hegel ist der Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee. Beim Begriff der Wirklichkeit erinnert man sich sofort an das berühmte Motto der Hegelschen Rechtsphilosophie in den *Grundlinien*: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (R: Vorrede) Im Zusammenhang mit diesem gegenseitigen Verhältnis von Wirklichkeit und Vernünftigkeit wird man bei der Diskussion des Hegelschen Staates mit folgendem Problem konfrontiert: der Spaltung der Hegelschen Schule.

Bezüglich des oben genannten Mottos über Wirklichkeit und Vernünftigkeit vertreten die Linkshegelianer die Meinung, dass nur das Vernünftige auch das Wirkliche sei. Im Gegensatz dazu argumentieren die Rechtshegelianer dahingehend, dass nur das Wirkliche auch das Vernünftige sei.³ Genauer gesagt verstehen die Linkshegelianer unter dem vorgenannten Motto „die Glorifizierung der Vernünftigkeit des Wirklichen“ (Ottmann 1977: 27). In diesem Sinne spielt ein vorausgesetztes und transzendentes Sollen keine Rolle mehr, weil die Philosophie für Hegel nur das nachträgliche Begreifen der Ereignisse ist. Ähnliches äußert Hegel auch in den *Grundlinien*: „Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.“ (R: Vorrede)

Wenn man jedoch vom Ansatz der Linkshegelianer ausgeht, so erkennt man wahrscheinlich, dass mit dem Ansatz der Linken die Hegelsche Rechtsphilosophie nicht gänzlich verstanden werden kann. Es gibt sogar viele Widersprüche, die mit dem Ansatz

3 Diese Spaltung entsteht zunächst in der Frage der Religion und dann in der Frage der Politik. Nach Karl Löwith entstammt diese Spaltung daraus, dass beide Seite „bei Hegel in einem metaphysischen Punkt vereinigt Sätze von der Vernunft des Wirklichen und der Wirklichen des Vernünftigen nach rechts und nach links vereinzelt wurde“ (Löwith 1988: 93).

der Linken nicht vereinbar sind.⁴ Der Grund für die Erklärungsschwierigkeiten der Linkshegelianer liegt vor allem darin, dass Hegels Philosophie gleichzeitig auch ein System voraussetzt, das dem Inhalt nach als eine Lehrform betrachtet werden kann. Den kritischen Impuls in Hegels Philosophie kann man auch in der Forderung nach der Herrschaft der Vernunft feststellen.⁵ Wie Hans Friedrich Fuldas Analyse über die vorausgesetzte Herrschaft der Vernunft in Hegels System darstellt, unterstützen die meisten Rechtshegelianer „die Präferenz für die Vernünftigkeit des Wirklichen vor allem bloßen Sollen und Postulieren“ (Ottmann 1977: 28). In den *Grundlinien* bestätigt Hegel, dass das Rechtssystem „rein vernünftig“ (R: §3 Randbemerkung) sei.⁶ Aber wie die Linkshegelianer sind auch die Rechtshegelianer mit Erklärungsschwierigkeiten konfrontiert, da Geschichte, Gewalt oder Übel nicht einfach durch die Herrschaft der Vernunft begründet werden können.⁷

Der Schwerpunkt dieses Kapitels soll darin liegen herauszuarbeiten, wie die Hegelsche Rechtsphilosophie durch die Erörterung des Problems vom Verhältnis von Wirklichkeit und Vernünftigkeit besser verstanden, oder aber wie mithilfe dieser methodischen Voraussetzungen ein Missverstehen vermieden werden kann. Es ist anzunehmen, dass das Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht einfach mit der Begriffslogik „entweder - oder“ zwischen Wirklichkeit und Vernünftigkeit bestimmt werden kann, weil die beiden Extreme nicht einfach voneinander getrennt werden können.

1.1 Hegels Theorie des sittlichen Staates als eine Praxis?

In diesem Abschnitt soll die folgende Frage zentral untersucht werden: In welchem Sinne kann Hegels Theorie des sittlichen Staates als eine Praxis begriffen werden? Was ist die theoretische Schwäche in dieser Betrachtungsweise der Hegelschen Rechtsphilosophie?

4 Vgl. Habermas 1974: 164-169.

5 Vgl. Fulda 1968: 40.

6 Vgl. R: §25, §217.

7 Vgl. Fulda 1968: 55-59; Ottmann 1977: 28f.

1.1.1 Die Hegelsche Rechtsphilosophie als eine Beschreibung des Staates

Hinsichtlich Hegels Beschreibung seiner Staatstheorie in den *Grundlinien* kann man festhalten, dass seine Staatstheorie keine normative Theorie ist, weil Hegel in der Vorrede schreibt: „Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.“ (R: Vorrede) Hegel zufolge kann seine Philosophie nicht belehren, wie der Staat sein soll. Seine Philosophie kann nur belehren, wie das sittliche Universum richtig erkannt werden kann.

Hegels *Grundlinien* gehen von der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aus, die nach der Aufklärung als grundlegendstes Prinzip der Wissenschaft betrachtet werden kann. Mit diesem Ansatz wird die Aufgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie als das Erkennen des Staates durch das Subjekt dargestellt. Die Erkenntnis des Staates und des sittlichen Universums als Aufgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie zeigt einerseits deutlich, dass die Subjektivität des Individuums, die auch als Basis der Neuzeit betrachtet wird, von Hegel anerkannt wird.⁸ Andererseits wird das sittliche Universum als Gegenstand der Erkenntnis von Hegel als existent vorausgesetzt. Nach Hegels Sprachgebrauch in der Zielsetzung der *Grundlinien* ist daher festzustellen, dass es bei Hegel keine Trennung von Sein und Sollen in seiner Rechtsphilosophie gibt. Was der Mensch in der Wirklichkeit erkennen kann, ist nicht nur das bloße Sein, sondern auch das Sollen, das in der realen Welt bereits verwirklicht wird. Die methodische Spezifik des Hegelschen Staates, die auf einer besonderen Hermeneutik der realen Welt und auf dem Begriff des

8 Dieser Erkenntnisansatz der Hegelschen Philosophie beruht tatsächlich auf der Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen und unterscheidet sich von der antiken Philosophie, die ein sollendes Ziel des Menschen unmittelbar voraussetzt. Im platonischen Staat wird die Subjektivität nicht anerkannt (R: §206 Anm.), aber in der modernen Welt wird die Subjektivität in der bürgerlichen Gesellschaft garantiert. „Das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschied des Altertums und der modernen Zeit.“ (R: §124 Anm.).

Geistes aufbaut, aber auch mittels der modernen Subjektivität begründet werden muss, macht die philosophische Aufgabe in Hegels *Grundlinien* als eine Beschreibung des Staates aus.

Die Leistung seiner Methode liegt darin, dass Hegels Theorie nicht unmittelbar als eine normative Theorie betrachtet werden muss. Aber in dieser Leistung liegt auch die Schwierigkeit, die in der immanenten Unvereinbarkeit zwischen dem Ansatz der modernen Subjektivität und den besonderen Interpretationen der Geschichte und des Geistes besteht. Die moderne Subjektivität steht auf dem Boden der unbeschränkten Freiheit, die Interpretation der realen Welt muss aber durch das Gegebene beschränkt werden. Es ist außerdem sinnlos, dass die Werte durch eine Beschreibung neutralisiert werden, weil eine Beschreibung des Menschen selber nicht nur eine Beschreibung, sondern auch eine Wertung ist.⁹

1.1.2 Der Widerspruch der Praxis

Hegel weiß, dass die Freiheit das Wesen der modernen Subjektivität ist. Die Freiheit eines Subjekts soll unbeschränkt sein, weil die Reflexion des Willens als Standpunkt der Freiheit für sich unendlich ist.¹⁰ Die subjektive Freiheit wird von Hegel im Abschnitt der Moralität in den *Grundlinien* ausführlich dargestellt.¹¹ Diese Freiheit wird einerseits von Hegel gelobt, weil die moralische Freiheit nicht auf einem äußerlichen Gegenstand, sondern auf dem innerlichen Standpunkt des Willens begründet wird.¹² Aber andererseits wird die moralische Freiheit wegen der Mangelhaftigkeit ihres konkreten Inhalts von Hegel kritisiert.

9 Der Mensch hat sein Zentrum außerhalb seiner selbst und ist daher nicht einfach da und hat auch nicht einfach seine Position, weil er von Natur aus ein Kulturwesen ist. Jede Beschreibung des Menschen ist deshalb nicht nur eine Beschreibung davon, dass der Mensch einfach da ist, sondern eine Erklärung darüber, wie der Mensch als Kulturwesen begriffen werden soll. Vgl. Ottmann 2002: 15f.

10 „Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist.“ (R: §105).

11 Vgl. R: §105-§140.

12 Vgl. R: §105, §106.

Die Idee des Guten in der moralischen Freiheit ist nach Hegel nur eine abstrakte Idee, weil das Gute nur im subjektiven Willen und nicht mit der Wirklichkeit verbunden wird.¹³ Nach Hegel kann der Inhalt der Moralität als „das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjektiven Wissens mit demselben“ erst „auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden“ (R: §137) sein, weil die moralische Freiheit selbst inhaltlich nichts bestimmen kann. (R: §140 Anm.) Sie kann lediglich garantieren, dass das Handeln des Menschen seiner eigenen Überzeugung treu bleibt.¹⁴ Zur Überwindung der Abstraktheit der moralischen Freiheit versucht Hegel, das Subjekt mit der Wirklichkeit zu verbinden. In der *Phänomenologie des Geistes* sagt Hegel schon, dass das Selbstbewusstsein nicht nur innerlich, sondern in der Arbeit entsteht.¹⁵ In den *Grundlinien* betont er zudem, dass die denkende Vernunft bedeutet, „sich zur Endlichkeit zu entschließen“ (R: §13).

In Habermas' Analyse von Hegels politischen Schriften kann man deutlich sehen, wie Hegels Philosophie durch das Verhältnis der subjektiven Zweckmäßigkeit zur Idee des Guten als eine Praxis dargestellt wird.¹⁶ Für Hegel kann die Absolutheit des vollendeten Guten nicht mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet sein.¹⁷ Wenn die Idee des Guten von der Subjektivität bestimmt wird, dann heißt dies, dass die Idee des Guten als „Anweisung für zwecktätiges Handeln“ (Habermas 1974: 155) begriffen wird. Dadurch werden zwei gegensätzliche Welten gebildet: „Das Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens und das Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis“ (Logik II: 544) ist. In diesem Gegensatz zwischen dem Reich der Subjektivität und dem der Objektivität ist der Standpunkt des subjektiven Bewusstseins abstrakt, weil „er von dem Wissen absieht, das uns auf dieser Stufe des Handels mit der Realität immer schon verbindet“ (Habermas 1974: 155).

13 Vgl. R: §131.

14 Im Vergleich zur moralischen Ansicht der Subjektivität denkt Hegel, dass „Christus einen Glauben an die objektive Wahrheit fordert“ (R: §140 Anm.).

15 Vgl. PG: 153f.

16 Vgl. Habermas 1974: 155f.

17 „Die Idee des vollendeten Guten ist zwar ein absolutes Postulat, aber mehr nicht als ein Postulat, d. i. das Absolute mit der Bestimmtheit der Subjektivität behaftet.“ (Logik II: 544).

In diesem Kontext lehnt Hegel die Abstraktion der Subjektivität ab, weil diese und ihre Ansicht, dass die Idee des Guten als Anweisung zum zweckmäßigen Handeln dient, die bestehende Verbindung zwischen Handeln und Realität nicht berücksichtigen kann. In diesem Zusammenhang kann bezüglich der Aufgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht betrachtet werden, wie sie den Staat belehren kann oder wie dieser sein soll, da die Rechtsphilosophie sonst in die Gefahr der Abstraktion der einseitigen Subjektivität gerät. Vom Standpunkt der Praxis aus ist das Verhältnis zwischen der Subjektivität und dem Handeln nicht einseitig. Das heißt, dass das Handeln kein Instrument des Subjekts ist. Im Gegenteil: die Subjektivität wird auch durch das Handeln und den Gegenstand des Handelns bestimmt.

In diesem gegenseitigen Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt wird einerseits die Verbindung zwischen dem Selbstbewusstsein und der Wirklichkeit, andererseits die notwendige Anerkennung der Wirklichkeit in Hegels Philosophie dargestellt. Das Selbstbewusstsein ist wegen seiner engen Beziehung zur Wirklichkeit nicht in der Lage, abstrakt und unabhängig von der Wirklichkeit eine echte Kritik an der Wirklichkeit zu üben oder eine echte Anweisung für die Wirklichkeit zu geben. Theorien, die wie das rationale Naturrecht belehren und die Zwecke erst aufstellen, unter denen die existierende Wirklichkeit revolutioniert werden soll, können in diesem Zusammenhang tatsächlich wegen der Unmöglichkeit eines unabhängigen Subjekts und der Abstraktion der Wirklichkeit kritisiert werden.

Darüber hinaus richtet sich Hegels Kritik gegen die Ablehnung des objektiven Geistes in der Welt und den Lebenszusammenhang der Institutionen, wo das Gute schon realisiert ist.¹⁸ Das heißt, dass die Wirklichkeit nicht nur ein untrennbarer und neutraler Lebenszusammenhang des Menschen ist. Noch wichtiger ist, dass die Wirklichkeit ein Gebiet ist, wo der objektive Geist herrscht. In Hegels Kritik an der Naturrechtstheorie kann man feststellen, dass er die Wirklichkeit nicht nur als einen untrennbaren Lebenszusammenhang, sondern auch als eine sittliche Totalität begreift. Der Staat als Wirklichkeit wird von Hegel in seiner früheren Kritik an der Naturrechtstheorie als „die

¹⁸ Vgl. Habermas 1974: 155.

absolute Majestät der sittlichen Totalität“ (NR: 518) und nicht nur als ein Zwangssystem beschrieben. In den *Grundlinien* wird diese sittliche Totalität als „objektiver Geist“ (R: §258 Anm.) gedeutet: Hegel sagt z.B., dass der Boden des Rechts „überhaupt das Geistige“ (R: §4) ist. Der Staat als sittliche Substanz wird von Hegel als „Geist eines Volkes“ (R: §156) bezeichnet, weil der Staat die Wirklichkeit des Geistes ist. (R: §156 Anm.) Obwohl die Begriffe und Definitionen von Sittlichkeit in seinen früheren Schriften und seinen *Grundlinien* nicht völlig identisch sind,¹⁹ wird Hegels Begriff der Wirklichkeit stets nicht nur als die bestehende Welt verstanden.

Die Majestät der sittlichen Totalität des Rechtssystems in der Wirklichkeit ist der eigentliche Grund, warum der Ansatz der Naturrechtslehre die Welt des objektiven Geistes verfehlt. Durch die Wirklichkeit, die einerseits als der Lebenszusammenhang des Individuums und andererseits als Sittlichkeit mit verwirklichtem Geist betrachtet wird, wird die Voraussetzung der Naturrechtslehre, „nämlich die Bestimmung des Guten als eines bloß subjektiven und seinem Inhalte nach beschränkten Zwecks, die Notwendigkeit, ihn durch subjektive Tätigkeit erst zu realisieren, und diese Tätigkeit selbst“ (Logik II: 548) aufgehoben. Wenn wir mit Willen und Bewusstsein die Wirklichkeit verändern, „verfallen wir einem verhängnisvollen Schein: wir wiederholen nämlich die Voraussetzung des nicht ausgeführten Zwecks nach der wirklichen Ausführung des Zwecks.“ (Habermas 1974: 155) Dies nennt Hegel die subjektive Haltung des objektiven Begriffs.²⁰

Wenn die Philosophie den Staat nicht belehren kann, welche Kritik an der realen Welt kann die Philosophie dann noch üben? Tatsächlich könnte philosophische Kritik noch

19 In Hegels früher Zeit wird die Sittlichkeit als „absolut“ bezeichnet, z.B. die „absolute Sittlichkeit“ (NR: 480) oder die „absolute sittliche Totalität“ (NR: 481). Dadurch wird die Absolutheit der Sittlichkeit gegenüber dem Individuum hervorgehoben. Aber in seiner Berliner Enzyklopädie wird die Sittlichkeit als „objektiver Geist“ (Enz 1830: §385) bezeichnet, während Kunst, Religion und Philosophie als „der absolute Geist“ (Enz 1830: §385) genannt werden. In diesem objektiven Geist wird die Absolutheit der Wirklichkeit relativiert. Vgl. Enz 1830: §483-§487, §553- §555.

20 Dazu kommentiert Hegel: „was den objektiven Begriff noch begrenzt, ist seine eigene Ansicht von sich, die durch die Reflexion auf das, was seine Verwirklichung an sich ist, verschwindet; er steht nur sich selbst durch diese Ansicht im Wege und hat sich darüber nicht gegen eine äußere Wirklichkeit, sondern gegen sich selbst zu richten.“ (Logik II: 545).

geübt werden, ihre Aufgabe aber liegt nicht darin, ein normatives Ziel zu konstruieren. Die philosophische Kritik bei Hegel kann sich nach Habermas nur gegen die Abstraktionen richten, „die sich zwischen die objektiv gewordene Vernunft und unser subjektives Bewußtsein schieben.“ (Habermas 1974: 156) Tatsächlich gibt die Philosophie „keinen Leitfaden für eine umwälzende Praxis, sondern eine Lektion denen, die sich ihrer als Anleitung zum politischen Handeln fälschlich bedienen.“ (Habermas 1974: 156) Diese Kritik ist jedoch nicht kritisch, weil sie eine Kritik gegen die Kritik ist, die die reale Welt verändern kann.

Tatsächlich zeigt Hegel in seinen politischen Schriften auch, dass er selbst die Position der Praxis nicht immer halten kann. Zum Beispiel vertritt Hegel in seinen Jenaer Schriften die Meinung, dass die Reform des Deutschen Reiches niemals durch Kritik, sondern nur durch Gewalt erreicht werden kann: „der Begriff und die Einsicht der Notwendigkeit [ist] viel zu schwach [...], um aufs Handeln selbst zu wirken; der Begriff und Einsicht führt etwas so Mißtrauisches gegen sich mit, daß er durch die Gewalt gerechtfertigt werden muß, dann unterwirft sich ihm der Mensch.“ (VD: 581)²¹ Die Notwendigkeit von Gewaltanwendung in Hegels politischen Schriften zeigt die Möglichkeit, dass die reale Welt durch die Praxis nicht immer mit der Verwirklichung der Vernunft übereinstimmt. Der Widerspruch zwischen der Befürwortung der Gewaltanwendung und der Philosophie der Praxis verschärft sich im Problem der Revolution.

Hegel begreift das Ergebnis der französischen Revolution als Durchsetzung der abstrakten Prinzipien der Freiheit. In seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte sagt er, dass diese Revolution zunächst nur ganz abstrakt philosophische Grundsätze aufgestellt hatte, weil sie gar nicht auf Gesinnung und Religion ausgerichtet war.²² Dieses Urteil über die französische Revolution stimmt mit seinem Argument in den *Grundlinien* überein, weil die Philosophie einen wirklichen Staat nach Hegel nicht darin belehren kann, wie er sein soll. Ein wirklicher Staat soll auch nicht durch eine abstrakte Theorie des Rechts revolutioniert werden, weil eine abstrakte Theorie nur eine subjektive Haltung des objektiven Begriffs ist. Deswegen kann die Revolution in Hegels

21 Vgl. Habermas 1974: 159.

22 Vgl. VPG: 532.

Philosophie nicht gerechtfertigt werden. An der Abstraktion, die zum Begriff der Wirklichkeit befreit werden muss, kritisiert Hegel auch die „Verwechselung des Staates mit der bürgerlichen Gesellschaft“, die die Bestimmung des Staates lediglich in das abstrakte Recht, d.h. „die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit“ (R: §257), zu setzen vermag. Diese Kritik am abstrakten Recht als Prinzip des Staates kann auch als Kritik gegen die Revolution gelesen werden, die nicht nur psychisch wegen der Unruhen der Revolution, sondern wegen des Zweifels an der Theorie des abstrakten Sollens selbst geübt wird.²³

Im Widerspruch hierzu vertritt Hegel eine andere Ansicht, die erklärt, dass die Elemente des liberalen Rechtsstaats als Elemente der Wirklichkeit gelten. Zum Beispiel stellt Hegel die Revolution in der *Phänomenologie des Geistes* einerseits unter den Begriff des Terrors, andererseits hält er aber an ihrer Notwendigkeit und dem historischen Recht fest.²⁴ In *Philosophie der Geschichte* nennt Hegel diese Revolution einen herrlichen Sonnenaufgang.²⁵ In der Vorrede der *Enzyklopädie* weist Hegel darauf hin, dass die Revolution die jugendliche Lust der neuen Epoche sei.²⁶ Nach Joachim Ritters Auslegung kann man sagen, dass Hegel die Revolution eindeutig befürwortet:²⁷ Er nimmt die Idee der Freiheit auf und macht sie zum Grundelement und zum einzigen Stoff seiner Philosophie. Freiheit ist für Hegel philosophisch der Stand des Menschen. Er versteht die Freiheit als das Bei-sich-selbst-Sein des Menschen.²⁸ Das heißt, dass der

23 Vgl. Habermas 1974: 165f.

24 „Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte.“ (PG: 433).

25 „Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“ (VPG: 529).

26 „Die erste der berührten Erscheinungen kann zum Teil als die jugendliche Lust der neuen Epoche angesehen werden, welche im Reiche der Wissenschaft wie in dem politischen aufgegangen ist.“ (Enz 1830: 12f.).

27 Vgl. Ritter 2003: 196.

28 Vgl. Ritter 2003: 197. In Eduard Gans' Vorwort zur *Rechtsphilosophie* sagt er: „Was fand aber der, welcher trotz dem Geschrei und seiner zischelnden Verbreitung sich näherte und einging? Fand er nicht das ganze Werk aus dem einen Metalle der Freiheit errichtet, fand er irgendeinen widerstrebenden Zug, irgendeine rückgängige, in den heutigen Verhältnissen dem Mittelalter

Geist das Bei-sich-selbst-Sein ist.²⁹ Aber das Bei-sich-selbst-Sein des Menschen ist keine abstrakte Freiheit, die von der Wirklichkeit und den anderen Menschen getrennt und nur in sich selbst geschlossen ist. Im Gegenteil soll der Mensch sich mit dieser Freiheit auch in der Welt zu Hause fühlen können.³⁰ Das heißt, dass sich das Individuum durch Begreifen mit der Welt versöhnen soll, sonst ist es fremd in dieser Welt.³¹ Diese Fremdheit steht im Gegensatz zur Freiheit, weil der Mensch in einer ihm fremden Welt nicht in der Lage ist, bei sich selbst zu sein. Deshalb kann man argumentieren, dass die Freiheit des Bei-sich-selbst-Seins und die sittliche Freiheit in der Welt nicht gegensätzlich, sondern wesentlich kohärent und kontinuierlich sind.

Die von Ritter durch den Begriff Bei-sich-selbst-Sein bezeichnete Überbrückung zwischen der Freiheit des Individuums und der Freiheit im Sinne der Sittlichkeit, die sich auf die Versöhnung des Individuums mit der Welt richtet, ist eine Überbrückung zwischen der Idee der modernen Subjektivität und der Aristotelischen Idee der Polis, die das politische Leben als die Darstellung des Selbst-sein-Könnens des Menschen betrachtet. In diesem Sinne kann die Teilnahme der Bürger an politischen Entscheidungen als Verwirklichung der menschlichen Freiheit selbst betrachtet werden. Nach Ritter übernimmt Hegel den Begriff Freiheit also von Aristoteles. Deswegen hat die französische Revolution für ihn eine positive Bedeutung. Durch die Revolution versuchen die Menschen, eine Rechtsform der Freiheit zu finden und eine Rechtsordnung auszubilden, die der Freiheit angemessen ist. In der griechischen Polis gibt es aber keine universale politische Freiheit für alle Menschen. Die französische Revolution ermöglicht es, die universale politische Freiheit für jeden zu verwirklichen.³²

Mit dem Ansatz bei der Freiheit kann die Revolution begründet werden. Die Revolution

huldigende, und der Zeit etwa unzusagende Bewegung?“ (Gans 1964: 6f).

29 „Dies eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin.“ (VPG: 30).

30 „Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat.“ (R: §4 Zu.).

31 Das Bei-sich-selbst-Sein des Menschen in seiner Umgebung oder mit den anderen Menschen wird von Hegel auch so beschrieben: „Wie Adam zu Eva sagt, du bist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein, so sagt der Geist, dies ist Geist von meinem Geist, und die Fremdheit ist verschwunden.“ (R: §4 Zu.).

32 Vgl. Ritter 2003: 198-201.

kann einerseits als Streben nach der modernen Freiheit des Individuums und andererseits als Verwirklichung des sittlichen Lebens betrachtet werden. Aber tatsächlich besteht in dieser Überbrückung zwischen beiden verschiedenen Freiheiten ein theoretischer Übersprung, der den innerlichen Konflikt zwischen dem individuellen Ansatz und dem kollektiven Ansatz nicht zu lösen vermag. Die Freiheit der modernen Subjektivität beruht auf der Selbstbehauptung des Individuums. Das bedeutet, dass die innerliche und geistige Versöhnung mit den anderen in der Definition der modernen Subjektivität nicht erforderlich ist. Die sittliche Freiheit erwartet eine Versöhnung mit der Wirklichkeit, sonst fühlt sich das Individuum fremd und unfrei. Aber für ein modernes Subjekt ist eigentlich die Überwindung des Gefühls der Fremdheit nicht notwendig, weil es sich nicht durch die anderen, sondern nur durch sich selbst definieren kann. Wenn eine Überwindung der Fremdheit erforderlich ist, ist das Subjekt nicht mehr allein durch sich selbst, sondern durch die anderen bestimmt.³³

Deswegen müssen die Revolution und die Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels Theorie Ritter zufolge auch als eine notwendige Entzweiung bei der Verwirklichung der Sittlichkeit verstanden werden. Wegen des Strebens nach dem individuellen Recht stellen die Revolution und die Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft eine Entzweiung dar, die bei der Revolution oder beim Kampf um persönliche Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft nur von sich selbst ausgehen kann.³⁴ In diesem Sinne kann die Revolution keine Verwirklichung der Sittlichkeit sein. Dialektisch führt diese Entzweiung aber nicht zur Vernichtung der weltgeschichtlichen Kontinuität. Sie ist vielmehr die Bedingung, die den Fortbestand der substantiellen Ordnung der Herkunft auf dem Boden der modernen Welt sichern kann. Bezüglich der

33 Vgl. Abschnitt 3.2.3.

34 Die politische Revolution selber und damit auch ihre zentrale Idee der Freiheit gehören geschichtlich zum Aufkommen der neuen Gesellschaft. Diese ist ihre Aktualität und geschichtliche Notwendigkeit. In der bürgerlichen Gesellschaft sind die Individuen frei, weil sie ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Diese Idee der Freiheit ist dieselbe Idee der französischen Revolution. Das Wesen des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft und in der Revolution ist auch ähnlich: In der bürgerlichen Gesellschaft gilt der Mensch, weil er Mensch ist, und nicht, weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher oder Italiener ist. Diese Abstraktheit und Geschichtslosigkeit des durch die Gesellschaft gesetzten menschlichen Seins bestimmt auch die politische Theorie der Revolution. Vgl. Ritter 2003: 223f, 228f.

geschichtlichen Diskontinuität der bürgerlichen Gesellschaft ist Hegel der Meinung, dass die geschichtslose Natur der Gesellschaft gerade ihr geschichtliches Wesen ist.³⁵ Die scheinbare Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft ist daher nach Ritter keine Unterbrechung der geschichtlichen Kontinuität. Die Gesellschaft selbst und ihre Revolution können im Zusammenhang der Weltgeschichte auch positiv gedeutet werden. Sie kann ihrerseits als Bewegung des Geistes und als Schein der Sittlichkeit gelten.³⁶

Trotz der theoretischen Bemühung um die Vereinbarung zwischen der modernen Freiheit und der Sittlichkeit in der Auslegung der Hegelschen Philosophie kommt auch Ritter nicht umhin, die Revolution durch den Begriff der Entzweiung zu kennzeichnen. Nur wenn die moderne Freiheit durch eine Entzweiung gewährleistet wird, kann sich die Sittlichkeit auf der Grundlage der modernen Freiheit erneut entwickeln. Das heißt, dass die Hegelsche Sittlichkeit auch durch eine moderne Revolution verwirklicht werden oder sich auf die moderne Subjektivität stützen kann.³⁷ Am wichtigsten ist die Möglichkeit, dass Hegels Theorie als Praxis sich unter dieser Voraussetzung auch in eine Theorie der Revolution entwickeln könnte. Dies wäre der Fall, wenn die abstrakte Freiheit des Individuums im Namen der neuen Sittlichkeit auftreten kann, die jedoch noch durch eine unvermeidliche Entzweiung zwischen Individuum und Wirklichkeit durchgesetzt werden muss.

Wie kann die moderne Sittlichkeit durch die Entzweiung der Geschichte und die Gewährleistung der persönlichen Freiheit entstehen, wenn die durch diese Entzweiung entwickelte Freiheit die Sittlichkeit nicht voraussetzt? Diese Frage kann nicht durch die Praxis selber beantwortet werden.

35 Vgl.: „Er begreift die Begründung der Gesellschaft auf die Natur als die Form, in der sie sich gegenüber der Geschichte der Herkunft verselbständigt, sich aus ihr emanzipiert. Die geschichtslose Natur der Gesellschaft ist ihr geschichtliches Wesen.“ (Ritter 2003: 226); R: §182.

36 Vgl. Ritter 2003: 229-231.

37 Nach Henning Ottmann ist Ritters Deutung Hegels keine Glorifizierung der Griechen auf Kosten des modernen Subjekts, sondern eine Synthese von antiker Sittlichkeit und moderner Freiheit, kein die Individuen vergewaltigender Staat, sondern ein Wechselverhältnis reziproker Selbstzwecke. Das ist die Quintessenz der modernen ethischen Politik. Vgl. Ottmann 1977: 309.

1.2 Hegels sittlicher Staat als Theorie?

Ein anderer Erklärungsansatz des Hegelschen sittlichen Staates steht gerade der Betrachtungsweise der Praxis gegenüber. In dieser Erklärungsart wird Hegels Rechtsphilosophie als eine normative Theorie betrachtet. Dabei wird die kritische Seite der Hegelschen Rechtsphilosophie betont. In der dialektischen Entwicklung von der modernen Freiheit zur modernen Sittlichkeit in Ritters Auslegung ist noch folgendes zu erklären: Warum muss das moderne Subjekt nach der Sicherstellung der persönlichen Freiheit noch nach Sittlichkeit streben? Hier handelt es sich um das vorausgesetzte Ziel der Hegelschen Philosophie, das aber in der Vorrede der *Grundlinien* nicht unmittelbar dargestellt wird.

1.2.1 Das Recht der Philosophie

Nach Hans Friedrich Fulda kann man den Anspruch der Philosophie auf inhaltliche politische Kritik bei Hegel im Aufsatz über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts und in der Einleitung zur Verfassungsschrift deutlich erkennen.³⁸ Aber noch wichtiger ist es, danach zu fragen, ob diese Kritiken für Hegels spätere, der Akkomodation verdächtige, Position noch Gültigkeit besitzen kann. Sonst kann Hegels Philosophie nur fallweise als eine kritische oder normative Theorie betrachtet werden.³⁹ Über die französische Revolution zeigt Hegel in verschiedenen Schriften unterschiedliche Ansichten, die zueinander scheinbar in Gegensatz stehen. Eine Philosophie, die eine Revolution befürwortet, setzt theoretisch voraus, dass die Wirklichkeit sich selbst nicht retten und in eine Krise geraten könnte. Um die Wirklichkeit zu retten, muss man mit einer höheren Vernunft die Wirklichkeit verändern. In diesem Fall ist diese politische Theorie zweifellos eine normative Theorie. Fulda sieht jedoch die kritische Seite der Hegelschen Philosophie nicht hauptsächlich in der unmittelbaren Befürwortung der Revolution. Eine unmittelbare Unterstützung der

³⁸ Vgl. NR: 518f.; VD: 452.

³⁹ Vgl. Fulda 1968: 39.

Revolution wäre Fuldas Argumentation zufolge auch gar nicht notwendig, weil er betont, dass „bereits der systematischen Lehrform der Hegelschen Philosophie ein kritischer Impuls innewohnt“ (Fulda 1968: 39). Der kritische Impuls in Hegels Philosophie liegt demnach darin, dass sein System die Forderung nach einer Herrschaft der Vernunft enthält.⁴⁰

Die Forderung nach Vernunft wird in Hegels Philosophie durch die Einsicht erfüllt, dass die wirkliche Vernunft in die Äußerlichkeit des Daseins tritt.⁴¹ In dieser Einsicht ist der Wille nicht ein Nichtiges, weil die Philosophie die „Gedanken einer universalen Überprüfung unterzieht, ihre Grenzen gegeneinander bestimmt und ihre Notwendigkeit im Zusammenhang des Ganzen aufweist. Dazu hat sie den Inhalt dieser Gedanken ins Spekulative hinüberzuspielen“ (Fulda 1968: 40). Nach Fulda ist das System in Hegels Philosophie von der Vernunft bestimmt. Das System unterzieht die Gedanken einer universalen Überprüfung. In diesem Sinne soll man lernen, die Welt vernünftig zu erkennen.⁴² Aber diese schonende Behandlung der endlichen Gestaltungen, in denen sich die Vernunft verwirklicht hat, ist nur eine Seite des spekulativen Begriffs. Auf der anderen Seite richtet sich der spekulative Begriff der Vernunft auf die objektiven Mängel, „die eine Veränderung des Rechtszustandes notwendig machen. Er bringt ein weltgeschichtliches Bewusstsein der Rechtssituation zustande, in dem die Anerkennung der vernünftigen Gegenwart und die Affirmation der Veränderungen, welche die absolute Notwendigkeit des Freiheitsbegriffs mit sich führt, zusammengehören. In dieses Bewußtsein ist die doppelte geschichtliche Erfahrung der Aufklärung und der französischen Revolution eingegangen.“ (Fulda 1968: 41)

Über die geschichtliche Erfahrung der Aufklärung und der französischen Revolution erklärt Fulda einerseits, dass die Untersuchung der aufgestellten Forderungen nur unter der Bedingung möglich ist, dass die Vernunft in der Wirklichkeit affirmiert wird.⁴³ Auf der anderen Seite besteht der normative Sinn der Vernunft. „Die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich

40 Fulda 1968: 40. Vgl. auch R: §3, §217, §25.

41 Vgl. R: §217.

42 Vgl. Fulda 1968: 40.

43 Vgl. Fulda 1968: 41.

notwendig.“ (VPR I: 239) Indem die Philosophie diese Natur der Freiheit aufdeckt, verhindert sie, dass der „spekulative Begriff der weltgeschichtlichen Situation das sittliche Bewußtsein mit dem bereits Erreichten vorschnell zufrieden sein läßt“ (Fulda 1968: 42).⁴⁴ Nach Fulda wird die Unzufriedenheit über die Wirklichkeit durch die Rückwirkung des Geschichtsbewusstseins noch verstärkt. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Geschichte Hegel zufolge eine immanente Tendenz zur Verwirklichung der Freiheit aufweist.⁴⁵ Aufgrund dieser Tendenz in der Geschichte wird die Motivation veranlasst, eine noch freiere Sittlichkeit in der Gegenwart zu fordern. Auf diese Weise kann der Respekt vor der Geschichte berücksichtigt werden und gleichzeitig als Begründung der Revolution gelten.

Aber die durch die Unzufriedenheit mit der Gegenwart veranlasste Motivation zur Revolution ist zugleich auf den Bereich des einsichtigen Möglichen eingeschränkt, weil Hegels Philosophie die Illusion ablehnt, den Entwurf einer zukünftigen Welt erbringen zu können. Die Philosophie Hegels kommt zu spät, um die Welt darin belehren zu können, wie sie sein soll.⁴⁶ „An dieser Grenze der Durchsichtigkeit einer mit ihrer Zukunft schwanger gehenden weltgeschichtlichen Gegenwart muß sich die systematische philosophische Lehre in politische Kritik verwandeln.“ (Fulda 1968: 43) Das heißt, dass sich Hegels Philosophie, obwohl sie den Staat nicht darin belehren kann, was und wie er sein soll, wegen der Einsicht der immanenten Tendenz zur Freiheit im Verlauf der Geschichte in politische Kritik verwandeln muss.⁴⁷ Wenn man Hegels

44 Vgl. Fulda 1968: 42.

45 Freiheit ist nach Hegel die Natur eines bestimmten Volksgeistes. (Enz 1830: §548) Die Bewegung der Weltgeschichte ist daher „der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, [...] der nur an sich seiende Geist sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird.“ (Enz 1830: §549)

46 Vgl.: „So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen; [...] Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat.“ (R: Vorrede).

47 Vgl. Fulda 1968: 42f.

Philosophie als eine normative Kritik an der Wirklichkeit versteht, ist diese Spannung zwischen der Wirklichkeit und der philosophischen Kritik nicht nur unvermeidlich, sondern sogar notwendig. Ansonsten würde die Vernunft ihre Stellung in der Philosophie verlieren und Hegels Philosophie eine rein deskriptive Theorie sein.⁴⁸ Der wirkliche Grund für die Spannung zwischen politischer Gewalt und philosophischer Kritik besteht nach Fulda jedoch darin, dass die Philosophie das höchste Recht gegenüber einem bestimmten Staat besitzt, wenn man die Stellung von Philosophie und Sittlichkeit in Hegels System betrachtet.⁴⁹

Mit dieser Überzeugung des höchsten Rechts der Philosophie gegenüber der Wirklichkeit muss die Aufgabe der Philosophie Hegels keine direkte politische Kritik sein. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, durch die richtige Erkenntnis des Geistes das Recht der Philosophie zu erkennen, dann von innen heraus sein Handeln zu verändern und schließlich die Welt zu reformieren. Somit kann man verstehen, warum die Reformation in Hegels Philosophie einen solch wichtigen Stellenwert einnimmt. Im Vergleich der Philosophie von Platon und Sokrates sieht man die Ähnlichkeit, dass die Philosophie in beiden Fällen keinen Einfluss auf die Entwicklung der realen Welt hat.⁵⁰ Man kann deshalb danach fragen, „ob nach Hegel auch der Philosophie seiner Gegenwart nur das Recht dieser Alternative eines Opfers bleibt“ (Fulda 1968: 50). Die

48 Nach Fulda kennt Hegels Staatstheorie kein Prinzip, „das die Übereinstimmung zwischen philosophischer Kritik und den Intentionen der politischen Gewalt sichern würde; denn daß beide Ein Geist erfüllt, schließt nicht aus, daß Kämpfe innerhalb desselben ausgetragen werden müssen.“ (Fulda 1968: 47).

49 Vgl. Fulda 1968: 47f. Nach Hegel ist der bestimmte Volksgeist wegen seiner natürlichen Beschränktheit ein „beschränkter Geist“ gegenüber dem Weltgeist, (Enz 1830: §548) und der Weltgeist muss sich als der objektive Geist zum Wissen des absoluten Geistes erheben. (Enz 1830: §552) Die Philosophie wird von Hegel als wissende Wahrheit betrachtet und gehört zum Bereich des absoluten Geistes. (Enz 1830: §574).

50 Für Platon erschien die griechische Sittlichkeit als das Verderben. Von ihm wird Hilfe gegen das Verderben gesucht, damit die Natur der ursprünglichen griechischen Sittlichkeit am Leben bleiben kann. Im Vergleich zu Platon ist die Ansicht von Sokrates ganz anders. Sokrates weiß genau, dass sein Verhalten höher berechtigt als die Grundsätze des Staates ist und nicht vom Staat geduldet werden kann, weil Sokrates Verhalten die politische Macht gefährdet. Aber er „macht [...] das höhere Prinzip unmittelbar geltend und erleidet dafür ein Schicksal, durch das er diesem Prinzip in der Wirklichkeit seines Staates nachträglich Geltung verschafft.“ (Fulda 1968: 49). Vgl. Fulda 1968: 48f.

Antwort lautet, dass „die Philosophie der Neuzeit in ihrer Auseinandersetzung mit der sittlichen Welt nicht mehr auf sich selbst gestellt war, sondern mit der Religion, der formellen Bildung und der öffentlichen Meinung zusammenwirken konnte.“ (Fulda 1968: 50) In diesem Zusammenhang betont Hegel die Wichtigkeit der Reformation: „Mit der Reformation begann die christliche Religiosität die Welt durch das Prinzip des freien Geistes umzubilden“. (Fulda 1968: 50)⁵¹

Aber wenn Philosophie das höchste Recht gegenüber der Wirklichkeit besitzt, muss Hegel noch erklären, warum die Philosophie in ihrer langen Geschichte erst seit dem 17. Jahrhundert diesen Stellenwert hat und die Wirklichkeit umbildet.⁵² Hegel erklärt in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, dass die Philosophie nur unter der Bedingung auftreten könne, dass die Freiheit des Geistes als Prinzip betrachtet wird. Ansonsten sei die Philosophie auch nicht in der Lage, die Politik zu verändern.⁵³ Deshalb sagt Hegel noch lange nicht, dass die Philosophie die Ursache des modernen Staates sei. Sonst könnte er auch nicht erklären, warum der moderne Staat nicht schon früher entstehen konnte. Hegel beschreibt nur, dass dann, wenn die Freiheit des Geistes durch die Reformation zum Prinzip geworden ist, die Zeit gekommen ist, dass Philosophie die Politik ändern kann.

51 „Luther hatte die geistige Freiheit und die konkrete Versöhnung erworben, er hat siegreich festgestellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selber vorgehen.“ (VPG: 523) Vgl. Ritter 2003a.

52 „Erst später wieder, im vorigen Jahrhundert und im vorvorigen, im 17. und 18. Jahrhundert, da steht die Philosophie wieder auf; wo in der Revolution die politische Existenz sich umgekehrt, hat die Philosophie ihre Stelle; und dann geschieht es nicht nur, daß überhaupt gedacht wird; sondern dann entsteht diese Umkehrung, daß der Gedanke vorangeht und die Wirklichkeit umbildet. Die Philosophie hilft das Verderben befördern. Denn wenn eine Gestalt des Geistes nicht mehr befriedigend ist, dann gibt die Philosophie ein scharfes Auge dazu, dies Unbefriedigende einzusehen.“ (Vorlesungen 6: 333).

53 „Diese Zusammenstimmung der politischen Revolutionen mit dem Auftreten der Philosophie werden wir im allgemeinen angeben und berühren. Wir werden es aber nicht so darstellen, als ob die Ursache dies wäre und die Wirkung jenes, sondern der Fortgang liegt tiefer. In Beziehung auf das Politische kann ferner gefragt werden, in welcher Verfassung oder Religion Philosophie überhaupt auftritt. Da ist zu sagen, daß sie überhaupt nur stattfindet, wo Freiheit des Geistes Prinzip ist.“ (Vorlesungen 6: 333).

Nach Hegel hat die Philosophie nur dann das Recht, die Wirklichkeit umzubilden, wenn die Freiheit des Geistes als Prinzip der Zeit anerkannt ist.⁵⁴ Unter dieser Voraussetzung lehnt Hegel es nicht ab, die Philosophie als eine normative Theorie zu begreifen, weil die Philosophie unabhängig von der Entwicklung der Geschichte immer den höchsten Stellenwert einnehmen kann. Die Verwirklichung des Rechts der Philosophie hängt außerdem noch von der geschichtlichen Entwicklung ab. Bevor die Freiheit nicht zum Prinzip des Geistes geworden ist, ist das Recht der Philosophie noch nicht zu verwirklichen.

Offensichtlich ist das Prinzip der Freiheit des Geistes im Vergleich mit dem Prinzip der Geschichte nur das sekundäre. Hegels Philosophie ist nicht nur eine normative Theorie, die der Wirklichkeit gegenüber steht. Vielmehr ist die Geschichtsphilosophie ein Teil der Philosophie, die das gegenseitige Verhältnis zwischen dem Individuum und der Wirklichkeit bei Hegel besser darstellen kann. Für Hegel ist die Geschichte ein Gericht, in dem die geistige Wirklichkeit bestimmt wird.⁵⁵ Die geistige Wirklichkeit in der Geschichte ist aber nicht des Menschen oder des Volkes, sondern der Geschichte selber. Der Charakter der Hegelschen Geschichtsphilosophie liegt in Folgendem: Einerseits schreibt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dass der Endzweck der Welt das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit ist. Das Weltgericht ist auch ein Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit. Noch deutlicher sagt Hegel, dass die Geschichte selbst die Anwendung des Prinzips der Freiheit auf die Weltlichkeit ausmacht.⁵⁶ Andererseits aber wird die Entwicklung der Geschichte von einer unsichtbaren Hand, d.h. von der List der Vernunft bestimmt.⁵⁷ Vor ihr sind das Individuum und das Volk nur bewusstlose Werkzeuge der Geschichte, weil sie das Ziel

54 „In Beziehung auf das Politische kann ferner gefragt werden, in welcher Verfassung oder Religion Philosophie überhaupt stattfindet. Da ist zu sagen, daß sie überhaupt nur stattfindet, wo die Freiheit des Geistes Prinzip ist.“ (Vorlesungen 6: 333).

55 Vgl. R: §341.

56 Vgl. VPG: 31ff.

57 „Daß der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekt setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden. Die Endlichkeit der Vernünftigkeit hat, wie bemerkt, diese Seite, daß der Zweck sich zu der Voraussetzung, d.h. zur Äußerlichkeit des Objekts verhält.“ (Logik II: 452f.) Vgl. Enz 1830: §209; VPG: 49; R: §344, §345, §348.

der Geschichte und des jeweiligen Fortschritts nicht kennen. Sie werden durch ihre partikulären Interessen zu dem geführt, was die Absicht der Vernunft ist.⁵⁸

Aufgrund dieser widersprüchlichen Charakteristika der Hegelschen Geschichtsphilosophie muss man fragen, ob Selbstbesinnung und Vernunft des Menschen gleichzeitig abgelehnt werden, wenn der Mensch nur mit bewussten Handlungen Freiheit verwirklichen kann. Ist aber diese Ablehnung der Selbstbesinnung und Vernunft des Menschen nicht eine Beraubung des Eigenrechts des Menschen in der Geschichte? Oder ist sie vielmehr eine Beraubung des Rechts der Philosophie selbst? Die Behauptung, dass Hegels Rechtsphilosophie eine normative Theorie ist, ist deshalb fragwürdig, weil das Recht der Philosophie nicht durch die Philosophie selbst, sondern nur durch die Geschichte garantiert werden kann. In diesem Zusammenhang wird das Recht der Philosophie tatsächlich nicht verwirklicht, sondern vom Recht der Geschichte ersetzt.

1.2.2 Die Dialektik des Endlichen und das Recht der Philosophie: Martin Luther als Beispiel

Wer ist das Subjekt in der Geschichte? Wenn die List der Vernunft als eine unsichtbare Hand in der Geschichte betrachtet werden kann, die die Vernunft des Menschen als zwecklos begreift, dann kann man Hegels Geschichtsphilosophie als eine Marionettentheorie oder als Historizismus beschreiben. Hegel selbst sagt, dass die „Staaten, Völker und Individuen“ nur „bewusstlose Werkzeuge und Glieder“ (R: §344) sind und die Absicht des Weltgeistes für sie verborgen bleibt, aber das Höchste ist.⁵⁹

Aber mit der Beschreibung, dass die Völker und die Individuen bewusstlose Werkzeuge und Glieder des Geistes seien, meint Hegel tatsächlich nicht, dass seine

⁵⁸ Vgl. Ottmann 1997: 277.

⁵⁹ Die sittliche Substanz ist nach Hegel der Staat, „als die in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit; – welcher wirkliche und organische Geist α) eines Volks sich β) durch das Verhältnis der besonderen Volksgesister hindurch γ) in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen Recht das höchste ist.“ (R: §33).

Geschichtsphilosophie eine Marionettentheorie oder ein Historizismus ist. Die Weltgeschichte ist nach Hegel nicht „das bloße Gericht seiner *Macht*“ (R: §342). Das heißt, dass die Geschichte keine „vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals [ist], sondern [...] an und für sich *Vernunft*“ (R: §342). Die Weltgeschichte ist daher „die aus dem *Begriff* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der Momente der Vernunft“ (R: §342). Wenn der Geist in seiner Entwicklung zum vernünftigen Interesse der Individuen und der Völker führt, „dann ist dieser Geist den Individuen und den Völkern nicht fremd. Vielmehr führt er zu Ordnungen, in denen Völker und Individuen ihre eigene Vernunft und ihr eigenes Wesen wiedererkennen können“ (Ottmann 1997: 279). Obwohl der Geist in der Geschichte den Individuen und den Völkern nicht fremd ist, muss man danach fragen, in welchem Sinne der Mensch von Hegel als bewusstloses Werkzeug der Geschichte bezeichnet wird. Ein gutes Beispiel ist Hegels Auslegung über Martin Luthers Reformation.

Die historische Bedeutung der Reformation ist nach Hegel die Verwirklichung der Freiheit. Freiheit als historische Bedeutung der Reformation ist für Hegel nicht nur die Freiheit des Glaubens, sondern die Freiheit des Menschen. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* sagt Hegel:

Das christliche Prinzip hat nun die fürchterliche Zucht der Bildung durchgemacht, und durch die Reformation wird ihm seine Wahrheit und Wirklichkeit zuerst gegeben. Diese dritte Periode der germanischen Welt geht von der Reformation bis auf unsere Zeiten. Das Prinzip des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzip entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft. Das formelle Denken, der Verstand war schon ausgebildet worden, aber seinen wahren Gehalt erhielt das Denken erst durch die Reformation, durch das wiederauflebende konkrete Bewußtsein des freien Geistes. (VPG: 416f.)

Für Hegel ist die historische Bedeutung der Reformation nicht nur religiöser Natur. Er betont, dass Luthers Taten „nicht einfach der Glaubenslehre gegolten, sondern sich gegen die bestehende Rechtsordnung gerichtet haben“ (RDS: 433) sollen. Vom Gesichtspunkt der Geschichtsphilosophie aus ist die Reformation auch nicht ein nur religiöses Ereignis. Das von allen Beschränkungen durch äußere Bedingungen und Voraussetzungen unabhängige Verhältnis zwischen Gott und Mensch, welches von

Martin Luther in der Reformation gefordert wird, begreift Hegel philosophisch als die „geschichtliche und geistige Voraussetzung von Freiheit“. Diese wiederum ist „mit der politischen Revolution in Frankreich und in der Erklärung der Menschenrechte zum universalen Prinzip des Rechtes und des Staates erhoben worden“ (Ritter 2003a: 311).

Aber man darf nicht übersehen, dass die von Luther geforderte christliche Freiheit keine unmittelbare politische Freiheit, sondern lediglich eine innere Freiheit ist.⁶⁰ Das heißt, dass mit der christlichen Freiheit weder „unmittelbar die Sklaverei aufgehört“ hat, noch „Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisiert oder gar auf das Prinzip der Freiheit gegründet worden“ (VPG: 31f.) sind. Für Hegel gehört aber die rechtliche und politische Freiheit der bürgerlichen Gesellschaft in die Geschichte der christlichen Freiheit, weil die politische und rechtliche Freiheit der Menschenrechte in einer „schwere[n] lange[n] Arbeit der Bildung“ als das „in der innersten Region des Geistes“ (VPG: 31) aufgegangene Prinzip in das weltliche Wesen hineingebildet worden ist.⁶¹

Für Hegel ist die politische Freiheit geschichtlich und philosophisch von der christlichen Freiheit bestimmt. Trotzdem lässt er „die religiöse und die politische Freiheit nicht zur Identität zusammenschmelzen“ (Ritter 2003a: 312). Die Reformation wird wegen der Innerlichkeit der Freiheit von Hegel als die zweite, d.h. die neue welthistorische Gestalt betrachtet, die vom äußerlichen Bildungsprozess der modernen politischen Welt, d.h. der ersten welthistorischen Gestalt, getrennt ist.⁶² Mit der Reformation als zweite welthistorische Gestalt meint Hegel, dass „ein einfacher Mönch“ die Gewissheit des Glaubens im Geiste und im Herzen als eine „dem

60 Hegel versteht die christliche Freiheit so, dass „jedermann für würdig erklärt ist, sich mit seinen Gedanken, seinen Gebeten und seiner Verehrung Gott zuzuwenden, daß jeder das Verhältnis, das er zu Gott und Gott zu ihm hat, mit Gott selbst herstellt, Gott selbst aber es seinerseits im menschlichen Geiste vollendet.“ Über Gott betont Hegel, dass wir es nicht mit einer Gottheit zu tun haben, „die den Naturbestimmungen unterworfen ist, sondern mit dem Gott, der die Wahrheit, die ewige Vernunft und das Bewußtsein dieser Vernunft, d.h. Geist ist.“ (RDS: 430).

61 Vgl. Ritter 2003a: 312.

62 „Wir sehen die Langsamkeit des Weltgeistes, diese Äußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, – der Schein, die äußere Gestalt bleibt noch; aber zuletzt ist sie eine leere Hülse, die neue Gestalt bricht hervor.“ (VGP III: 62)

Bedürfnisse des Innersten geschene Darbietung“ (VPG: 494) gefunden hat. Es ist nur ein Anfang, weil „mit der Freiheit der Subjektivität die Substanz der Freiheit positiv zum Begriff kommt, die jetzt im Umsturz der alten Ordnung zur Basis von Recht und Staat wird“ (Ritter 2003a: 313). Hegel bezieht die politische Freiheit auf die Reformation und die christliche Freiheit, weil diese das Selbstsein des Menschen ausmachen und sie „zu Subjekten der politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Ordnung werden“ (Ritter 2003a: 313).

Hegels Beobachtung des Verhältnisses zwischen religiöser und politischer Freiheit zeigt, wie der Mensch als Subjekt der Geschichte in seiner Philosophie begriffen werden soll. Einerseits kann der Mensch das Subjekt der Geschichte sein, weil er die Freiheit als Geist der Geschichte richtig erkennen kann. Wenn Martin Luther die religiöse Freiheit nicht erkennen und einfordern kann, kann die Geschichte nicht von der Reformation verändert werden. Aber andererseits kann der Mensch nicht unmittelbar das Subjekt der Geschichte sein, weil der Mensch weder unmittelbar bestimmen noch voraussehen kann, wie sich die Geschichte wirklich entwickeln wird. Es ist daher ein angemessener Kommentar von John Rawls, dass Martin Luther – einer der intolerantesten Menschen überhaupt – sich ironischerweise als Vorkämpfer der neuzeitlichen Freiheit erweist.⁶³

Martin Luther weiß nur, dass er um die christliche Freiheit innerhalb der Kirche kämpfen muss. Aber den Unglauben kann er nicht tolerieren.⁶⁴ Auch politische Freiheit ist ihm fremd. Selbstverständlich kann Luther nicht wissen, dass sein Kampf gegen den heiligen Stuhl Hegels Geschichtsphilosophie zufolge später zur kirchlichen Spaltung,

⁶³ Vgl. Rawls 2002: 448.

⁶⁴ In der Geschichte steht fest, dass die Durchführung der Reformation in den Territorien und Städten „alles andere als ein Paradebeispiel für eine Anwendung der Zwei-Reiche-Lehre“ (Müller 1989: 425) war. Die Ursache hierfür liegt darin, dass Luther keine andere Möglichkeit hatte als diese, „die Konsolidierung der Reformation mit Hilfe christlicher Fürsten und Obrigkeiten zu erreichen.“ (Müller 1989: 425) Obwohl Luther keinen direkten Weg zur Toleranz im Sinne der öffentlichen Lehrfreiheit erreicht, besteht der gewaltige Unterschied gegenüber dem Mittelalter darin, „daß er keine von der Kirche durchgeführte Befragung und Verfolgung des einzelnen um seines Glaubens willen kennt. Luther hat dem Ketzerprozeß ein Ende gemacht, aber die Überzeugung von der politischen Gefahr der Ketzerei, die natürlich auch im Mittelalter als eine der Begründungen mitgewirkt hatte, nicht überwunden.“ (Bornkamm 1966: 273) Vgl. auch: Wenz 2000: 245-247.

zur Säkularisierung und zur politischen Freiheit führen wird. Luther ist aber eine der Persönlichkeiten, „deren Tun gewaltige Auswirkungen auf wichtige historische Ereignisse hat, [und die] [...] sich normalerweise keinen Begriff von der eigentlichen Bedeutung ihres Handels“ (Rawls 2002: 448) macht. Die Entstehung moderner Toleranz und Freiheit kann daher als „unbeabsichtigte Folge der Reformation“ (Pannenberg 1969: 13) oder sogar als das Ergebnis des „Scheiterns der Reformation“ (Pannenberg 1984: 30) bezeichnet werden.⁶⁵

Zwischen dem bewussten Kampf für die christliche Freiheit, die dem immanenten Geist der Geschichte entspricht, und dem bewusstlosen Werkzeug der Geschichte, das die moderne politische Freiheit mittelbar veranlasst, ist Martin Luther ein typisches Beispiel für die Rolle des Menschen in Hegels Geschichtsphilosophie. Am Beispiel Luthers zeigt sich, welche Rolle der Mensch in Hegels Geschichtsphilosophie spielen und welche er nicht spielen kann. In diesem Sinne ist der Mensch weder völlig bewusstloses Werkzeug noch einziges Subjekt der Geschichte. Genauer gesagt ist der Mensch notwendiger Teilnehmer an der Geschichte, weil nur der Mensch die Freiheit im Geist der Geschichte begreifen und in die Wirklichkeit bringen kann.⁶⁶ Nur in diesem Kontext kann Hegels Gedanke von der List der Vernunft in der Weltgeschichte angemessen begriffen werden. Im Zusammenhang mit dem Mittel-Zweck-Verhältnis definiert Hegel in dieser Weise: dass „der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekt setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden. Die Endlichkeit der Vernünftigkeit hat, wie bereits bemerkt, diese Seite, daß der Zweck sich zu der Voraussetzung, d.h. zur Äußerlichkeit des Objekts verhält.“ (Logik II: 452f.)⁶⁷

Die Weltgeschichte als Ergebnis der großen geschichtlichen Aktionen ist daher stets

⁶⁵ Vgl. Wenz 2000: 210f., 241f.

⁶⁶ Eine Verbindung zwischen der modernen politischen Freiheit und der Wittenberger Reformation kann dadurch hergestellt werden, dass die Vermischung von geistlicher und weltlicher Gewalt von Luther scharf kritisiert wird. Diese Vermischung kann nicht nur als die Quelle des Totalitarismus der Kirche, sondern auch des Staates betrachtet werden. In diesem Sinne kann Luthers Reformation als die Grundlage der modernen Toleranz bezeichnet werden, obwohl seine Reformation sich ursprünglich gegen den Totalitarismus der Kirche richtet. Vgl. Wenz 2000: 245.

⁶⁷ Siehe auch: Enz 1830: §209; VPG: 49.

anders als das, was die Menschen beabsichtigt hatten. Die scheinbare Freiheit der Handlungen von z.B. Cäsar oder Napoleon ist die zweideutige Freiheit der Leidenschaften, die mit fast tierischer Blindheit ein besonderes Ziel verfolgen. Aber die besondere Absicht des Menschen und der allgemeine Zweck der Geschichte treffen in der Dialektik der leidenschaftlichen Handlung zusammen. Nicht zu übersehen ist, was die geschichtlichen Individuen unbewusst antreibt und was zwar geschichtlich blind zu sein scheint, aber gleichzeitig als bewusstes persönliches Interesse gelten kann. Deshalb geht es bei der List der Vernunft nicht um einen Verzicht auf Vernunft oder darum, dass durch unvernünftiges Handeln das allgemeine Ziel des Menschen erreicht werden könne. Vielmehr geht es um die Anerkennung der Tatsache, dass nur das vernünftige Handeln des Menschen den allgemeinen Zweck der Geschichte erreichen kann, aber dass das allgemeine Ziel der Geschichte nicht bewusst vom vernünftigen Handeln des Menschen beabsichtigt werden kann.⁶⁸

Wegen der Beschränktheit seines Horizonts kann der Mensch wie Martin Luther nur machen, was in seiner Zeit möglich und vernünftig ist. Entsprechend ist es schwierig, Hegels Philosophie vorbehaltlos als eine normative Theorie zu betrachten, weil der Horizont des Menschen tatsächlich nicht einfach von der normativen Seite der Philosophie abgeleitet werden kann. Im Gegenteil wird er vielmehr von seiner Zeit und seiner Umgebung bedingt und eingeschränkt. Diese Unverfügbarkeit der Philosophie in der realen Welt ist die Endlichkeit der Philosophie in konkreter Form. Mit dieser Endlichkeit kann selbstverständlich nur das Endliche, d.h. nicht das Wahre, sondern lediglich ein Übergehen und Über-sich-Hinausgehen in der Welt aufgezeigt werden. Wichtig ist aber, dass die Endlichkeit der Philosophie in der konkreten Form nach Hegel dialektisch betrachtet werden muss, weil das Endliche sich zum Unendlichen entwickeln kann.

68 Vgl. Löwith 1953: 57f.

2. Die Totalität der Hegelschen Rechtsphilosophie

Die Totalität der Hegelschen Rechtsphilosophie in den *Grundlinien* kann man von zwei unterschiedlichen Seiten aus betrachten. Erstens handelt es sich um eine Totalität von Philosophie, Recht und Politik, die Hegel stufenweise als die Entwicklung der Idee in den *Grundlinien* darstellt. Zweitens wird die Totalität der Hegelschen Rechtsphilosophie auch in seiner ganzen Philosophie dargestellt. In seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* zeigt er deutlich, dass die drei Hauptteile der *Grundlinien* nicht nur eine Staatstheorie in einem rechtsphilosophischen System begründen, sondern auch als Abteilung des objektiven Geistes zwischen der Abteilung des subjektiven Geistes und des absoluten Geistes im Kontext der Philosophie des Geistes begriffen werden müssen.

Nach Hegel ist die Rechtsphilosophie „ein Teil der Philosophie“ (R: §2). Aber er meint nicht, dass die Rechtsphilosophie in den *Grundlinien* keine selbstständige Totalität darstellt und deshalb auf einer anderen Grundlage basieren muss. Nach Hegel ist es relativ, „womit die Philosophie anfängt“ (R: Vorrede). Die Schrift *Grundlinien* ist tatsächlich ein theoretischer Versuch darüber, wie die Rechtsphilosophie als eine Totalität begründet werden kann. Mit Hegels Worten ist sie der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen oder darzustellen.⁶⁹ In diesem Sinne kann die Rechtsphilosophie als eine selbstständige Totalität betrachtet werden.

2.1 Die Methode des abstrakten Rechts

In Bezug auf die Totalität und die Methode kann der erste Teil der *Grundlinien* (d.h. Das abstrakte Recht) durch zwei Schwerpunkte dargestellt werden: Die Abstraktheit und die Äußerlichkeit des abstrakten Rechts. Durch die Auslegung dieser zwei Schwerpunkte kann die Rolle des abstrakten Rechts in den *Grundlinien* noch deutlicher geklärt

⁶⁹ Vgl. R: Vorrede.

werden.

2.1.1 Der Anfang der Dialektik in den *Grundlinien*

Wenn man nach dem Anfang der *Grundlinien* fragt, muss man gleichzeitig zwei Prinzipien berücksichtigen. Selbstverständlich muss das Prinzip ernst genommen werden, dass sich die Hegelsche Rechtsphilosophie vom Abstrakten zum Konkreten entwickelt.⁷⁰ Das andere Prinzip stammt aus dem folgenden Satz in der Vorrede der *Grundlinien*: „*Hier* ist die Rose, *hier* tanze.“ (R: Vorrede) Nicht in einem Naturzustand oder einer innerlichen Welt der Vernunft, wo der Staat noch nicht gegründet wird, sondern in Hegels Gegenwart ist der Anfang, wo die Dialektik der Hegelschen Rechtsphilosophie beginnt, weil „jedes ein Sohn seiner Zeit“ (R: Vorrede) ist. Für Hegel ist es töricht, wenn irgendeine Philosophie „über ihre gegenwärtige Welt“ (R: Vorrede) hinausgeht. Die beiden Prinzipien über den Anfang der Hegelschen Rechtsphilosophie sind wesentlich unterschiedlich, sogar gegensätzlich.

Das erste Prinzip beschreibt die Stufen der Entwicklung der Idee der Freiheit.⁷¹ Vom Anfang der Philosophie bzw. Rechtsphilosophie kann nach Hegel kein Vorbegriff gefasst werden, weil dieser „bloße Voraussetzungen und beliebige Versicherungen“ oder „Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft“ (Enz 1830: §78) böte. Nach Hegel setzt die philosophische Wissenschaft nichts voraus, als dass sie reines Denken sein will.⁷² Diese subjektivistische Ansicht, in der die Philosophie nichts voraussetzen kann, führt unvermeidlich zur Schwierigkeit der Abstraktheit in der Diskussion. Wenn die Philosophie wirklich nichts voraussetzen kann, muss man danach fragen, was man in der Philosophie positiv zu finden erwarten darf. In Hegels Kommentar über den Skeptizismus kann man feststellen, dass die Philosophie bei Hegel keine „negative Wissenschaft“ (Enz 1830: §78 Anm.) sein soll.

Eine negative Wissenschaft, die alle Voraussetzungen als ungültig erklärt, ist für Hegel

70 Vgl. R: §30, §30 Anm.

71 Vgl. R: §30 Anm.

72 Vgl. Enz 1830: §78.

nicht nur unerfreulich, sondern auch überflüssig, weil „das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist“ (Enz 1830: §78 Anm.). Deswegen betrachtet Hegel die Forderung eines vollbrachten Skeptizismus als Zweifel an allem.⁷³ In Hegels Philosophie wird Fulda zufolge die subjektivistische Redeweise vielmehr mit objektivistischen Äußerungen vermischt.⁷⁴ Diese Vermischung von subjektivistischer mit objektivistischer Redeweise kann man eindeutig im zweiten Prinzip über den Anfang der Hegelschen Rechtsphilosophie feststellen. Mit dem Satz „*Hier* ist die Rose, *hier* tanze“ (R: Vorrede) meint Hegel nicht, dass der Mensch nur passiv von der Wirklichkeit bestimmt wird. Genauer gesagt beschreibt Hegel hier eine Versöhnung „zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit“ (R: Vorrede). Die Vernunft ist nicht passiv von der Wirklichkeit bestimmt. Im Gegenteil kann der Mensch sich durch die vernünftige Einsicht mit der Wirklichkeit versöhnen.⁷⁵

Im Zusammenhang mit der Versöhnung zwischen Vernunft und Wirklichkeit ist die Bedeutung der Wirklichkeit zu erklären. Die Wirklichkeit, so Hegel, sei „nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und andern Bestimmungen“ (Enz 1830: §6 Anm.) gekennzeichnet.⁷⁶ In diesem Sinne kann das Begreifen der Wirklichkeit nicht willkürlich sein. Hegel bezeichnet das Begreifen der Wirklichkeit als die Einheit der Form und des Inhalts.⁷⁷ Nach Hegel ist die Form „die Vernunft als begreifendes Erkennen“ und der Inhalt „die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit“ (R: Vorrede). Wenn der Anfang der Dialektik der Hegelschen Rechtsphilosophie vollständig abstrakt ist,

73 Vgl. Enz 1830: §78 Anm.

74 Vgl. Fulda 1984: 20.

75 Wenn eine Philosophie nur ein negatives Resultat hat, ist sie nach Hegel nur ein „trauriges Geschäft“ und eine „Bemühung der Eitelkeit“ (VPR II: 386) und führt zu „Polemik und Parteisache“ (WpK: 186). Nach Hegel soll in einer vollendeten Bildung das Positive gesehen werden. Vgl. Ritter 2003b: 289; R: §268 Zu.

76 Vgl. R: §1 Anm.: „Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Dasein, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung usf.“ R: §1 kürzere Bemerkungen: „Wirklichkeit ist nur die Einheit des Inneren und Äußeren“.

77 Vgl. Enz 1830: §133-§134.

kann die Entwicklungsrichtung auch nicht vorausgesetzt werden. Wenn der Entwicklungsweg seiner Rechtsphilosophie planmäßig vom Abstrakten zum Konkreten bestimmt wird, ist diese Behauptung, dass der Anfang abstrakt ist, nicht mehr richtig.

Die Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie kann nur unter der Bedingung plausibel sein, dass Form und Inhalt des Rechts gleichzeitig als Voraussetzungen begriffen werden. Die Beziehung zwischen Form und Inhalt ist nach Hegel wie das Verhältnis zwischen Seele und Leib im Leben. „Eine Seele ohne Leib wäre nichts Lebendiges, und ebenso umgekehrt.“ (R: §1 Zu.) Die Seele ist frei und unbeschränkt, aber ihre Freiheit muss durch den Körper verwirklicht werden, sonst ist die Freiheit der Seele abstrakt. Der Körper muss der Seele entsprechen, sonst ist der Körper „etwas Elendes“ (R: §1 Zu.). Das abstrakte Subjekt und der vorausgesetzte Entwicklungsweg zum Konkreten ist der Begriff, der als Seele die Entwicklungsrichtung des Rechts ausmacht. Die Wirklichkeit ist der Körper und muss vom abstrakten Subjekt mit Hilfe jenes vorausgesetzten Entwicklungswegs erkannt werden.

Der kritische Impuls in Hegels Philosophie liegt darin, dass sein System die Forderung nach der Herrschaft der Vernunft enthält.⁷⁸ In der Rechtsphilosophie müssen sich die Vernunft des selbstbewussten Geistes und die Vernunft der vorhandenen Wirklichkeit miteinander versöhnen. Die Fortsetzung der Rechtsphilosophie kann als eine Untersuchung begriffen werden, die erklärt, wie diese Versöhnung im Bereich des Rechts erkannt werden kann. Die Fulda zufolge in Hegels System existierende Forderung nach der Herrschaft der Vernunft kann man daher nicht nur als eine Forderung nach der abstrakten Vernunft des Subjekts verstehen, sondern auch nach der bereits in der Wirklichkeit bestehenden Vernunft. Sonst kann die Versöhnung zwischen subjektiver und objektiver Vernunft als Anfang der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht argumentiert werden.

2.1.2 Die Abstraktheit des abstrakten Rechts

78 Vgl. Fulda 1968: 39-40; R: §3, §25, §217.

Der abstrakte Wille als Anfang der Hegelschen Rechtsphilosophie kann unter bestimmten Voraussetzungen der vorbestimmten Entwicklungsrichtung und der vorhandenen Wirklichkeit verstanden werden. Man kann jedoch trotzdem nicht behaupten, dass die Argumentation mit der abstrakten Denkweise in der Hegelschen Rechtsphilosophie keine Rolle spielt. Im Gegenteil ist dieser Ausgangspunkt der abstrakten Denkweise bei Hegel wesentlich, weil der Boden des Rechts „überhaupt das Geistige“ ist „und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist“ (R: §4).

Tatsächlich kann die Rolle des abstrakten Denkens unabhängig von der Wirklichkeit und dem vorausgesetzten Entwicklungsweg in der Freiheit des Willens bestätigt werden. Der Wille als das Geistige ist das Denken. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier gerade durch das Denken:

Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zu Gedanken und nehme ich ihm das Sinnliche, [...] erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte. (R: §4 Zu.)

Dadurch erklärt Hegel, dass der Anfang des Willens das abstrakte Ich ist. Das Ich ist „ganz leer, punktuell, einfach, aber tätig in dieser Einfachheit“ (R: §4 Zu.). Wenn das leere Ich tätig ist, d.h. wenn es handelt, ist es durch einen Unterschied zu seiner Umgebung oder einen Gegenstand bestimmt. Aber diese Bestimmungen sind für das Ich nicht fremd oder gegensätzlich. Im Gegenteil sind die äußerlichen Bestimmungen des abstrakten Subjekts „die meinigen“, denn „sie sind das, was ich getan, gemacht habe, sie tragen die Spur meines Geistes“ (R: §4 Zu.). Der Gegenstand des Ichs, der als der meinige betrachtet werden kann, ist deshalb nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich. In diesem Verhältnis zwischen Ich und der Außenwelt ist deutlich zu sehen, dass die Außenwelt für die Begründung des Daseins von Ich wesentlich ist.

Daher soll das abstrakte Denken nicht wegen der vorausgesetzten Entwicklungsrichtung und der vorhandenen Wirklichkeit als sinnlos betrachtet werden. Im Gegenteil ist die abstrakte Denkweise ein notwendiger Anfang, damit der Mensch die Außenwelt durch

seinen Geist bestimmen kann. Sie ist auch die notwendige Begründungsbasis des abstrakten Rechts. Auffälligerweise werden das abstrakte Recht und das durch das abstrakte Recht gewährleistete Eigentum in den *Grundlinien* nicht im Abschnitt der bürgerlichen Gesellschaft oder des Staates, sondern in einem eigenständigen Teil vor der Behandlung der öffentlichen Gewalt erörtert. Das heißt, dass das abstrakte Recht und das Eigentum bei Hegel nicht erst in der bürgerlichen Gesellschaft oder durch das Gesetz gewährleistet werden müssen, sondern abstrakt in der Natur des Menschen begründet liegen.⁷⁹ In dieser Eigenschaft des abstrakten Rechts wird gerade die Abstraktheit des abstrakten Rechts dargestellt. Die Abstraktheit des abstrakten Rechts bei Hegel stammt tatsächlich aus der Abstraktheit der Persönlichkeit, weil der freie Wille zuerst in einem abstrakten Begriff liegt und durch einen Gegenstand in der Außenwelt zur Existenz kommt.⁸⁰

Hier sieht man die zwei Seiten der Abstraktheit im abstrakten Recht: Einerseits ist das Recht abstrakt, andererseits ist auch die Persönlichkeit abstrakt. Das abstrakte Recht wird von Hegel zur Befriedigung der abstrakten Persönlichkeit angeführt. Das heißt, dass die abstrakte Persönlichkeit der eigentliche Grund ist, warum das Recht als abstrakt bezeichnet wird. Durch die Besitznahme, in der ich ein Natürliches in meine äußere Gewalt bringe, ist das Natürliche kein Äußerliches mehr. Gleichzeitig gewinnt der Mensch dadurch sein Dasein, weil die Freiheit des Menschen und die Versachlichung der Natur zusammen gehören. Der Gegenstand dieser Versachlichung ist nicht nur durch äußere Sachen bedingt, sondern auch durch die Menschlichkeit. Freiheit besteht nur, wo der Mensch den Naturzustand hinter sich gelassen hat und nicht mehr unter der Macht der Natur steht.⁸¹

79 Vgl. Ritter 2003c: 268; R: §41, §41 Zu. Hegels Versuch, mit dem Begriff der Persönlichkeit die Grundlage berechtigter Ansprüche philosophisch zu explizieren, kann man im Kontext der Tradition Kants und Fichtes feststellen. Vgl. Quante 1997: 74.

80 „Der an und für sich freie Wille, wie er in seinem abstrakten Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit in sich einzelner Wille eines Subjekts. Nach dem Momente der Besonderheit des Willens hat er einen weiteren Inhalt bestimmter Zwecke und als ausschließende Einzelheit diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor sich.“ (R: §34).

81 Vgl. Ritter 2003c: 270-272; R: §44-§46.

Mit der abstrakten Basis des abstrakten Rechts, d.h. dem freien Willen und der Vorstellung von Freiheit, die durch eine äußerliche Sache verkörpert werden muss, entwickelt Hegel seine Theorie des abstrakten Rechts. Diese kann nicht als ein Ergebnis einer gesellschaftlichen Vorstellung, sondern als eine Bestimmung der Freiheit und der Persönlichkeit abstrakt begründet werden.⁸² Die Quintessenz des Abschnitts über das abstrakte Recht ist folgende: „Ohne die Abstraktheit gäbe es keine Gleichheit unter den Menschen; dass der Mensch als Mensch gelte, setzt diesen Begriff voraus.“ (Hölsle 1987: 491) Die Verletzung des abstrakten Rechts soll in dieser Weise nicht nur als eine Verletzung des besonderen und äußerlichen Daseins, sondern als eine Verletzung der Allgemeinheit begriffen werden, weil das Eigentum vor allem das äußerliche Dasein der unendlichen Persönlichkeit ist.⁸³

Nach Iltings Beobachtung behandelt Hegel im abstrakten Recht dieselbe Materie, die Kant in seiner *Metaphysik der Sitten* als Privatrecht dargestellt und entwickelt hat. Als Thema der politischen Philosophie geht Hegel darin auf das Naturrecht von Thomas Hobbes zurück. Mit Kant und Hobbes stimmt Hegel auch darin überein, dass nach seiner Lehre der Mensch zunächst Träger von Rechten ist und die Pflicht hat, andere Menschen ebenso als Träger von Rechten anzuerkennen.⁸⁴ Hegel stellt deutlich dar, dass „das neuzeitliche Vernunftrecht, dessen Geltungsgrund weder in einer angeblichen Ordnung der Natur oder der Schöpfung noch in den Entscheidungen staatlicher Organe liegt, [...] rational alle Rechtsnormen aus der einen Grundnorm abzuleiten [sucht], daß der Mensch primär als Träger von Rechten anzuerkennen ist.“ (Iltling 1975: 54) Noch wichtiger möchte Hegel in diesem Teil aufzeigen, „wie der Gebrauch der Rechte der Verwirklichung menschlicher Freiheit dient. [...] Wenn es gezeigt werden könnte, daß die Konsequenzen des Vernunftrechts die Voraussetzung der Realisierung menschlicher Freiheit implizieren, so würde Hegel dies als eine Art von Bestätigung seiner

82 Nach Iltling liegt die methodische Fiktion dem ganzen Abschnitt der abstrakten Rechts zugrunde. Vgl. Iltling 1975: 53.

83 „Der erste Zwang als Gewalt von dem Freien ausgeübt, welche das Dasein der Freiheit in seinem konkreten Sinne, das Recht als Recht verletzt, ist Verbrechen, [...] durch welches nicht nur das Besondere, die Subsumtion einer Sache unter meinen Willen (§85), sondern zugleich das Allgemeine, Unendliche im Prädikate des Meinigen, die Rechtsfähigkeit“. (R: §95).

84 Vgl. Iltling 1975: 53. R: §36: „Das Rechtsgebot ist daher: *sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.*“

Grundnorm betrachtet haben“ (Ilting 1975: 55).

Trotz dieser Übereinstimmung über die vorpolitische und abstrakte Anerkennung des Menschen als Träger des Rechts zwischen Hegel und Theoretikern des Naturrechts wie Kant und Hobbes unterscheidet sich Hegels Rechtsphilosophie von der Naturrechtslehre. Bei Hegel wird der Staat nicht durch das Abschließen des Gesellschaftsvertrags argumentiert, wie in der Naturrechtslehre gemacht wird.⁸⁵ Die bestehende Wirklichkeit im Modell des Gesellschaftsvertrags kann nämlich nicht als wesentliche Grundlage der Legitimität des Staats behandelt werden.

2.1.3 Das abstrakte Recht und die Methode der *Grundlinien*

Die Pflicht, andere Menschen als Träger von Rechten anzuerkennen, wird von Hegel als eine Voraussetzung in Form eines Gebots im Abschnitt des abstrakten Rechts behandelt.⁸⁶ In diesem Sinne ist Hegels Theorie des abstrakten Rechts nach Ilting eine Art von Bestätigung des Vernunftrechts. Aber die Rechtsordnung kann nicht als Person anerkennen, wer das Recht des anderen nicht anerkennt. Ilting zufolge differenziert Hegel aber wenig zwischen einem bloß für sich freien, in sich vereinzelter, subjektiven Willen und einer in der Anerkennung allgemeiner Normen ihre Identität findenden Person.⁸⁷ Nach Iltings Analyse verdient es ein „abstraktes und zwar freies Ich“ nicht, „Person“ genannt zu werden, denn es ist noch nicht dazu übergegangen, „als Bedingung der Verwirklichung seines Anspruchs auf Unabhängigkeit die Anerkennung des Anspruchs anderer auf eben dieselbe Unabhängigkeit zu begreifen.“ (Ilting 1982: 231) Ilting erklärt, dass Hegel die für sein Thema zentrale Aufgabe einer Begründung der Rechtslehre überspringe, indem er das abstrakte und in diesem Sinne freie Ich, das nur seine eigne Freiheit will, mit der Person identifiziert, die zugleich die Freiheit der anderen Personen will.⁸⁸

⁸⁵ Siehe: Abschnitt 3.1 und 3.2.

⁸⁶ Vgl. R: §36.

⁸⁷ Vgl. Ilting 1982: 230.

⁸⁸ Vgl. Ilting 1982: 231. Siehe auch: Enz 1830: §490: „In dem Eigentum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstrakt äußerliche und Ich darin abstrakt äußerlich.

Iltings Kommentar über die Hegelsche Identität zwischen dem abstrakten freien Ich und dem die Freiheit der anderen Personen anerkennenden Ich wird zu Recht geäußert, wenn man diese Identität nur von der inhaltlichen Darstellung des abstrakten Rechts beurteilt. Nach Höhle hat der Geist als Person in der Theorie des abstrakten Rechts seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an sich selbst, sondern an einer äußerlichen Sache.⁸⁹ Deswegen wirkt es sich im grundlegenden „Rechtsgebot“ (R: §36) aus, eine Person zu sein und andere als Personen zu respektieren, weil zum abstrakten Recht eine innerliche Überzeugung des Menschen fehlt, die Hegel durch die innerliche Freiheit der Moralität im nächsten Teil der *Grundlinien* begründen kann.⁹⁰

Aber diese von Hegel vorzeitig gesetzte Identität soll nicht wie bei Ilting als eine theoretische Lücke betrachtet werden. Vielmehr kann durch diese vorzeitige Identität oder diesen theoretischen Übersprung die methodische Besonderheit der *Grundlinien* beobachtet werden.⁹¹ Ähnlich wie diese vorzeitige Identität im abstrakten Recht muss noch eine andere Eigenschaft bemerkt werden: Die Allgemeinheit eines Vertrags, die nach dem Prinzip des abstrakten Rechts abgeschlossen wird, ist für Hegel nur „ein Gemeinsames der Willkür und besonderen Willens“ (R: §82) oder eine zufällige Übereinstimmung. Zum Aufheben des Vertragsbruchs dient zunächst die Rache. Der

Die konkrete Rückkehr meiner in mich in der Äußerlichkeit ist, daß Ich, die unendliche Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin und in dem Sein anderer Personen, meiner Beziehung auf sie und dem Anerkanntsein von ihnen, das gegenseitig ist, das Dasein meiner Persönlichkeit habe.“ Mit der gegenseitigen Beziehungen kann das Dasein meiner Persönlichkeit erst bestehen. In Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der *Phänomenologie des Geistes* wird die Verwirklichung der allgemeinen Anerkennung zwischen den Menschen auch ausführlicher als seine Rechtsphilosophie dargestellt.

89 Vgl. Enz 1830: §488: Der Geist „ist Person, das Sich-Wissen dieser Freiheit, welches als in sich abstrakt und leer seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äußerlichen Sache hat.“

90 Vgl. Höhle 1987: 491, R §38: „Es gibt daher nur Rechtsgebote, und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalt nach das Verbot zugrunde liegen.“

91 Höhle sieht eine Trennung zwischen den *Grundlinien* und der *Phänomenologie des Geistes*. In der *Phänomenologie des Geistes* „ist ja mit dem anerkennenden Selbstbewusstsein eine Sphäre von Intersubjektivität erreicht, die Hegel am Anfang der *Grundlinien* vergessen zu haben scheint.“ (Höhle 1987: 495).

Form nach ist Rache eine Handlung des abstrakten Willens und kann zu einer neuerlichen Verletzung führen. Sie verfällt ins Unendliche und vererbt sich von Generation zu Generation ins Unbegrenzte fort. Um das Problem der unendlichen Rache aufzuheben, wird der Begriff der strafenden Gerechtigkeit im Bereich des abstrakten Rechts eingeführt, damit die Aufhebung des Verbrechens nicht nur zufällig und willkürlich ist.⁹²

Die Einführung der strafenden Gerechtigkeit ist eine wichtige Wendung in der Entwicklung des abstrakten Rechts. Ilting stellt fest, dass der Mensch bei der unendlichen Rache in Hegels Darstellung nicht wie in den liberalistischen Theorien unmittelbar die Einsetzung einer staatlichen Gewalt, sondern die Durchsetzung einer strafenden Gerechtigkeit fordert. Ein solcher Mensch werde aber nach Ilting nicht mehr als „autonome Person lediglich im Interesse der eigenen Willkür“ handeln, sondern „die Durchsetzung allgemeiner Normen zum Zweck seines Handelns“ (Ilting 1975: 58) machen. Das Normensystem, das nunmehr anerkannt sei, behandelt Hegel im zweiten Teil seiner Theorie des modernen Staates unter dem Titel *Moralität*.⁹³ Die Entstehung der Moralität als Ergebnis dieser Bewegung zeigt, dass die Moralität nicht nur „ein Gefordertes, sondern in dieser Bewegung selbst hervorgegangen“ (R: §103) ist.

Dieser Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität, der vom menschlichen Streben nach einer „Durchsetzung allgemeiner Normen zum Zweck seines Handelns“ (Ilting 1975: 58) veranlasst wird, zeigt Ilting zufolge die immanente Entwicklung des Menschen. Bezüglich dieser immanenten Entwicklung bemerkt Ilting, dass die Hegelsche Rechtsphilosophie nicht nur den Begriff des Rechts, sondern auch dessen Verwirklichung zum Gegenstande habe.⁹⁴ Die Rechtsphilosophie sei daher keine normative Disziplin, auch wenn sie zahlreiche normative Sätze enthalte, sondern „eine Art Metaethik dessen, was Hegel ‚Recht‘ zu nennen beliebt, mithin eine Metatheorie der wichtigsten unser Zusammenleben regelnden und ermöglichenden Normensysteme“ (Ilting 1982: 225f.). Genauer gesagt werden Hegels Begriff des Rechts und seine

92 Vgl. R: §102-§103.

93 Vgl. Ilting 1975: 58f.

94 Vgl. R: §1: „Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.“

Grundlinien auf dem Boden des Selbstbewusstseins des Willens gegründet. Nach Hegel macht das Selbstbewusstsein des Willens „das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit“ (R: §21 Anm.) aus.

Dieser Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität, der auf dem Boden des Selbstbewusstseins des Willens gegründet wird und sich von dieser Basis aus weiter entwickelt, entspricht förmlich der Entwicklungsrichtung, die von Hegel in §30 der *Grundlinien* beschrieben wird: Vom Abstrakten zum Konkreten. Was Hegel hinsichtlich des Übergangs vom abstrakten Recht zur Moralität beschreibt, ist die Entwicklungsrichtung, dass das Selbstbewusstsein des Willens nicht mit der unendlichen Rache im abstrakten Recht zufrieden sein kann und nach allgemeinen Normen streben will. Mit dem Unterschied zwischen den allgemeinen Normen als dem vorausgesetzten Ziel des Selbstbewusstseins des Willens und der noch nicht erreichten Moralität im abstrakten Recht wird die Hegelsche Dialektik ermöglicht. Diese kann sich einerseits aus dem Selbstbewusstsein des Willens immanent entwickeln, wobei andererseits aber die Entwicklungsrichtung des Selbstbewusstseins bereits vorher vorausgesetzt wird. Dieser Unterschied zwischen dem vorausgesetzten Ziel des Selbstbewusstseins und seinem jetzigen Zustand im abstrakten Recht ist mit Hegels Worten der „Unterschied der Entwicklung des Freiheitsbegriffs“ (R: §30).

Die vorausgesetzte Entwicklung des Selbstbewusstseins ermöglicht es, den Unterschied in der Entwicklung des Freiheitsbegriffs zu überwinden. Dann ist das Selbstbewusstsein nicht mehr nur ein „freier Wille an sich“, sondern ein freier Wille „für sich selbst“ (R: §104). Gleichzeitig entspricht diese Entwicklung dem Weg der Hegelschen Rechtsphilosophie, die sich vom Abstrakten zum Konkreten entwickelt.⁹⁵ Die durch den Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität erreichte Konkretheit ist jedoch innerlich. Die im abstrakten Recht verwirklichte Freiheit ist eine Freiheit in Form von Unmittelbarkeit, die nur durch den Gegenstand und den Vertrag mit den anderen verwirklicht werden kann. Aber diese Freiheit ist wegen der Willkürlichkeit des Vertrages zufällig und wegen ihrer Unmittelbarkeit durch den Gegenstand äußerlich.⁹⁶ Mit dem Übergang zur Moralität versucht Hegel, die Zufälligkeit und Äußerlichkeit der

⁹⁵ Vgl. R: §30.

⁹⁶ Vgl. R: §21, §104.

Freiheit im abstrakten Recht durch die Allgemeinheit und die Innerlichkeit der Moralität zu überwinden, wodurch die Spannung im Unterschied seiner Entwicklung des Freiheitsbegriffs verringert werden kann. Aber ohne eine vorausgesetzte Metaethik, die das ideale menschliche Zusammenleben regelt und ein Normensystem ermöglicht, kann diese Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten nicht als eine von Hegel erwartete Lösung für den Unterschied in der Entwicklung des Freiheitsbegriffs verstanden werden.⁹⁷

Allerdings muss man sagen, dass weder die vorzeitige gegenseitige Anerkennung zwischen den Personen noch die Entwicklung von der unendlichen Rache zur allgemeinen strafenden Gerechtigkeit innerlich in der Entwicklung der abstrakten Person hervorgebracht werden kann.⁹⁸ Ilting bezeichnet diese Entwicklung einerseits als immanent, aber andererseits ergänzt er, dass hinter dieser immanenten Entwicklung eine Metaethik steht.⁹⁹ Tatsächlich muss man keine zusätzliche Metaethik in der Dialektik des abstrakten Rechts hinzufügen, weil die vorzeitige gegenseitige Anerkennung zwischen den Personen und der Übergang zur allgemeinen Gerechtigkeit der methodischen Besonderheit der Hegelschen Rechtsphilosophie entstammen: Die Dialektik des abstrakten Rechts beruht einerseits auf dem abstrakten Anfang, d.h. dem freien Willen. Aber gleichzeitig wird der abstrakte Wille von einer vorausgesetzten Entwicklungsrichtung abgeleitet. Ansonsten können jene Entwicklungen nicht von der abstrakten Person im Abschnitt des abstrakten Rechts affirmiert werden. Der freie Wille ist nämlich selbst am Anfang die reine Unbestimmtheit und die Entwicklung des freien Willens könnte auch ein Prozess der negativen Unendlichkeit sein, wenn die Besonderheit des Willens nicht zur Allgemeinheit zurückgeführt werden kann.¹⁰⁰

97 Vgl. Ilting 1982: 225f.

98 In seinem Kommentar über das Naturrecht kritisiert Hegel bereits, dass die positiven Sitten von dieser Behandlungsart nicht abgeleitet werden können. Die empirische Behandlungsart muss daher andere natürliche Bestimmtheiten wie den Geselligkeitstrieb oder Todesfurcht voraussetzen oder zu positivgeschichtlichen Bestimmtheiten wie der Unterjochung des Schwachen durch den Mächtigen ihre Zuflucht nehmen. Vgl. Riedel 1982: 87; NR: 446f.

99 Nach Ilting ist Hegels Rechtsphilosophie eine Darstellung der Lebensordnungen, „die als Verwirklichung der Idee der Freiheit gedeutet werden“. Aber gleichzeitig ist seine Rechtsphilosophie eine „Metaethik“ (Ilting 1982: 225) des Rechts.

100 Vgl. R: §5, R: §7.

Zwischen der abstrakten Person und der vorausgesetzten Entwicklungsrichtung steht aber ein nicht zu übersehendes Element, wodurch die Entwicklung des Individuums mit der von Hegel vorausgesetzten Richtung verbunden werden kann. Dieses Element nennt Joachim Ritter das „Zusehen“ (Ritter 2003c: 259). Das Zusehen ist nach Ritter das Begreifen des Gedankens der Welt.¹⁰¹ Es ermöglicht die Argumentation des immanenten Fortschreitens der Hegelschen Rechtsphilosophie. Mit Hegels Worten kann man durch das Zusehen den Gegenstand „vernünftig betrachten“ (R: §31 Anm.). Das heißt, dass man „nicht an den Gegenstand von außen her“ eine Vernunft herantragen muss, weil der Gegenstand „für sich selbst vernünftig“ (R: §31 Anm.) ist.

Das Zusehen beruht daher auf zwei Voraussetzungen: dem Denken des Subjekts und der Vernunft der Wirklichkeit. Ohne das Denken ist das Subjekt nicht in der Lage, der Wahrheit zuzusehen.¹⁰² Aber wenn die Vernunft in der Wirklichkeit überhaupt nicht besteht, ist das Zusehen des Subjekts sinnlos, weil das Zusehen ein bestimmtes Ziel als Gegenstand des Denkens haben muss. Nach Ritter setzt das Zusehen sachlich voraus, dass die „Freiheit bereits geschichtlich zum Begriff positiven Rechts geworden ist: Die Idee muß, »um wahrhaft aufgefaßt zu werden, in ihrem Begriff und in dessen Dasein zu erkennen sein« (§1 Z)“ (Ritter 2003c: 259). Das heißt, dass die Philosophie die Freiheit als Idee des Rechts begreift, „nachdem Freiheit zum Begriff des Rechts und zum Gedanken der Zeit geworden ist“ (Ritter 2003c: 259).

Hinter dem Begriff des Zusehens von Joachim verbirgt sich tatsächlich die Methode der Dialektik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Nach Hegel soll die Methode der Wissenschaft einerseits „nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen“ (R: §31) sein. In diesem Sinne kann der philosophische Fortgang selbstverständlich nichts voraussetzen und sich nicht immanent entwickeln. Aber andererseits betont Hegel, dass die Dialektik eine „Annäherung zur Wahrheit“ (R: §31

¹⁰¹ Vgl. Ritter 2003c: 258f.

¹⁰² Das Aufheben der Unmittelbarkeit von der Natürlichkeit des Menschen und das Erheben ins Allgemeine nennt Hegel „die Tätigkeit des Denkens“ (R: §21 Anm.). Das durch das Denken erfasste Selbstbewusstsein macht „das Prinzip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit“ (R: §21 Anm.) aus.

Anm.) ist. Eine objektive Wahrheit besteht schon in der Wirklichkeit, der man sich durch die Dialektik allmählich annähern kann. Trotz des Bestehens der objektiven Wahrheit hebt Hegel hervor, dass diese Annäherung zur Wahrheit ein immanentes Fortschreiten und kein äußerlicher Zwang ist. Diese Dialektik ist kein „äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt“ (R: §31 Anm.).

Das immanente Fortschreiten der Hegelschen Rechtsphilosophie kann daher nicht nur als eine Entwicklung des Individuums, sondern als eine Annäherung an die Wahrheit verstanden werden.¹⁰³ Der Unterschied zwischen der bloßen Entwicklung des Individuums und seiner Annäherung zur Wahrheit liegt darin, dass sich diese Annäherung nicht nur auf die alleinige Entwicklung des Individuums, sondern auch auf die Anerkennung der sittlichen Mächte und der Autorität der sittlichen Gesetze gründet.¹⁰⁴ Die Entwicklung des Individuums ohne die Berücksichtigung der sittlichen Autorität ist nach Hegel nur „subjektive Willkür“ (R: §18).¹⁰⁵

Die Entwicklung im Abschnitt des abstrakten Rechts (und auch der Moralität) kann deshalb nicht mit der immanenten Entwicklung der Rechtsphilosophie im Sinne Hegels identifiziert werden, weil in beiden Abschnitten noch der Faktor der Autorität der sittlichen Gesetze fehlt. In Hegels Einteilung der *Grundlinien* kann man eindeutig sehen, dass der Wille im abstrakten Recht unmittelbar und sein Dasein „eine äußerliche Sache“ ist und der Wille in der Moralität „aus dem äußeren Dasein in sich reflektiert“ (R: §33) wird. In beiden Abschnitten ist der Wille noch nicht dazu in der Lage, „den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese zu übersetzen und in der Objektivität zugleich bei sich zu bleiben“ (R: §28). Die Argumentation der beiden Abschnitte basiert lediglich auf dem Standpunkt des subjektiven Willens. Was das Individuum durch sein Zusehen begreifen kann, ist die Entwicklung des Rechtsbegriffs vom abstrakten Recht zur Moralität, damit das Individuum von der unendlichen Rache zur strafenden Gerechtigkeit und Moralität

¹⁰³ Vgl. R: §30.

¹⁰⁴ Vgl. R: §145, §146, §147.

¹⁰⁵ Dazu kommentiert Hegel, dass die christliche Lehre höher als die anderen Lehren sei, weil der Mensch in der christlichen Lehre „von Natur böse sei“ (R: §18 Zu.).

übergehen kann. Allerdings spielt in beiden Teilen die sittliche Autorität noch keine Rolle.

2.2 Die Moralität als innerliche Grundlage der Sittlichkeit

In diesem Abschnitt soll die Rolle der Moralität in der Struktur der *Grundlinien* behandelt werden. Strukturell betrachtet ist die Moralität der zweite Teil der *Grundlinien*. Am Ende des Abschnitts des abstrakten Rechts erklärt Hegel eindeutig, dass die Entwicklung der Persönlichkeit im abstrakten Recht das Prinzip des moralischen Standpunkts ausmacht.¹⁰⁶ Aber inhaltlich kann man feststellen, dass im Abschnitt der Moralität wesentlich dieselben Materialien wie im Abschnitt des abstrakten Rechts behandelt, jedoch mit einer tieferen Einsicht des moralischen Standpunkts erörtert werden. Es ist daher die Frage zu beantworten, was dieser Übergang eigentlich bedeutet, wenn die Moralität nur eine Wiederholung ist, aber mit verschiedener Einsicht charakterisiert wird.

2.2.1 Die innerliche Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten

Nach der von Hegel geplanten Entwicklungsrichtung der *Grundlinien*, deren Struktur sich vom Abstrakten zum Konkreten entwickeln soll, soll die Moralität eine konkretere Erörterung des Rechtsbegriffs als der Standpunkt des abstrakten Rechts sein.¹⁰⁷ In diesem Abschnitt soll diese Aussage im Einzelnen erörtert werden.

Obwohl die Moralität ein dem abstrakten Recht nachfolgender Teil ist, kann man feststellen, dass sich die beiden Teilen inhaltlich und strukturell ziemlich ähnlich sind. Im Abschnitt des abstrakten Rechts definiert Hegel, dass sich das Eigentum auf dem an

¹⁰⁶ „Seine Persönlichkeit, als welche der Wille im abstrakten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem Gegenstande; die so für sich unendliche Subjektivität der Freiheit macht das Prinzip des moralischen Standpunkts aus.“ (R: §104).

¹⁰⁷ Vgl. R: §30, §30 Anm.

und für sich seienden unendlichen Willen der Person begründet. Das heißt, dass die Erörterung des Eigentums in jenem Abschnitt auf einer abstrakten Basis beruht, weil das Eigentum in Hegels Auslegung nicht durch eine gesellschaftliche Vorstellung, sondern innerlich und philosophisch durch die abstrakte Persönlichkeit begründet wird.¹⁰⁸ Am Ende des abstrakten Rechts wird die strafende Gerechtigkeit diskutiert und als ein Anlass zum Übergang zur Moralität betrachtet.¹⁰⁹ Aber eigentlich wird bei der Auslegung des abstrakten Rechts überhaupt nicht behandelt, wann, wie oder warum die öffentliche Gewalt eingerichtet wird. Die Diskussion der strafenden Gerechtigkeit ist deswegen wie am Anfang dieses Abschnitts abstrakt und innerlich.

Es ist daher nicht überraschend, dass der Abschnitt der Moralität mit dem Standpunkt des „Rechts des subjektiven Willens“ oder der „Reflexion des Willens“ (R: §105) anfängt.¹¹⁰ Der subjektive Wille oder die Reflexion des Willens stützen sich nicht auf eine gesellschaftliche Vorstellung, sondern ganz abstrakt, wie zu Beginn des abstrakten Rechts, auf eine philosophische Vorstellung vom Menschen. Der an und für sich seiende unendliche Willen im Abschnitt des abstrakten Rechts und die Reflexion des Willens im Abschnitt der Moralität sind in dem Sinne gleich, als dass sie allein auf einer philosophischen Grundlage des Menschen und nicht auf einer gesellschaftlichen Vorstellung basieren. Bei der Entwicklung der Moralität werden die Einrichtung der öffentlichen Gewalt oder die Gründung der Gesellschaft nicht wie im Abschnitt des abstrakten Rechts behandelt. Entsprechend wird das Ende dieses Abschnitts auf die Weise abstrakt dargestellt, dass das Böse die höchste Spitze im moralischen Standpunkt sei.¹¹¹

Um diese Schwierigkeit in der Entwicklung der Moralität zu lösen, muss die Sittlichkeit eingeführt werden.¹¹² Wie in der Entwicklung des abstrakten Rechts sieht man im

108 Vgl. Ritter 2003c: 268; R: §41, §41 Zu.

109 Vgl. R: §103-§104.

110 Vgl. R: §105-§114.

111 „Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Notwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen sie innerlich zu sein.“ (R: §139 Anm.).

112 Vgl. R: §139-§141.

Abschnitt der Moralität auch keine wirkliche Beantwortung der Frage, wie der Staat konkret gegründet werden kann. Es ist daher eine falsche Erwartung, dass die konkrete Entwicklung der Gründung des Staates oder der Gesellschaft anhand der Entwicklung vom abstrakten Recht zur Moralität argumentiert werden kann. Die beiden Abschnitte behandeln abstrakt die Entwicklung der abstrakten Persönlichkeit. Was bedeutet für Hegel eigentlich die vorausgesetzte Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten in seiner Rechtsphilosophie, wenn die konkrete Entwicklung des Staates in den ersten zwei Abschnitten der *Grundlinien* überhaupt nicht gesehen werden kann?

Dafür kann man eine Erklärung finden: Die Hegelsche Rechtsphilosophie ist keine Naturrechtstheorie. Daher kann der Staat nicht wie eine Naturrechtstheorie im Naturzustand von abstrakten Individuen Schritt für Schritt gegründet werden. Für Hegel ist der Staat eine „sittliche Substanz“ (R: §156). Wenn man bei der Diskussion des Staates „atomistisch verfährt und von der Einzelheit als Grundlage hinaufsteigt“, ist dieser Gesichtspunkt geistlos, „weil er nur zu einer Zusammensetzung führt, der Geist aber nichts Einzelnes ist, sondern Einheit des Einzelnen und Allgemeinen“ (R: §156 Zu.). Der Staat kann Hegel zufolge nur vom Standpunkt der Substantialität ausgehen, weil die Individuen nach Hegel nur „Akzidenzen“ (R: §156 Zu.) sind. In diesem Sinne soll man selbstverständlich nicht erwarten, dass in den *Grundlinien* der konkrete Fortschritt der Staatsgründung dargestellt werden kann.

Aber man kann aufgrund dieser falschen Erwartung nicht behaupten, dass der Entwicklungsweg vom Abstrakten zum Konkreten eine sinnlose Erklärung sei. Die Erwartung ist nur dann falsch, wenn sie nicht im richtigen Kontext begriffen wird. In den *Vorlesungen der Geschichte der Philosophie* erklärt Hegel:

Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, die philosophische Wissenschaft habe es nur mit Abstraktionen, leeren Allgemeinheiten zu tun; die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtsein, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens sei dagegen das in sich Konkrete, in sich Bestimmte, Reiche. In der Tat steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens; sie hat es damit mit Allgemeinheiten zu tun, ihr Inhalt ist abstrakt, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich konkret. (VGP I: 43)

Hegel meint, dass die Philosophie konkret ist, nicht weil sie sich auf die empirische Welt stützt, sondern weil sie mit Allgemeinheiten im Gebiet des Gedankens zu tun hat. Auch die Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten kann nur im Gebiet des Gedankens verstanden werden. Über das Konkrete sagt Hegel noch:

Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht. [...] Die Freiheit kann auch abstrakte Freiheit ohne Notwendigkeit sein; diese falsche Freiheit ist die Willkür, und sie ist eben damit das Gegenteil ihrer selber, die bewußtlose Gebundenheit, leere Meinung von Freiheit – bloß formelle Freiheit. (VGP I: 45)

Das Konkrete ist bei Hegel das Wahre. Es ist der Geist mit den Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit. Das heißt, dass das Konkrete weder die leere Freiheit ohne Notwendigkeit im Gedanken noch die einseitige Notwendigkeit ohne Freiheit ist, sondern eine dialektische Synthese von Freiheit und Notwendigkeit. Je höher eine Synthese ist, desto konkreter ist die Idee in der Entwicklung. Nur in diesem Sinne sind die Entwicklung vom abstrakten Recht zur Moralität und die weiteren Entwicklungen in den *Grundlinien* als ein Fortschritt vom Abstrakten zum Konkreten verständlich. Das Konkrete verkörpert sich nämlich nicht durch die Gründung der äußerlichen Welt, sondern im Gedanken. Wenn es die Synthese von Freiheit und Notwendigkeit im Gedanken gibt, ist der Gedanke konkret.

2.2.2 Die Konkretheit in der Moralität

In Abschnitt 2.1.2 wurde die These aufgestellt, dass die Abstraktheit des abstrakten Rechts zwei Seiten hat: einerseits ist die Persönlichkeit abstrakt, andererseits ist das Recht abstrakt. Die Abstraktheit des Rechts wird von der Abstraktheit der Persönlichkeit bestimmt, weil die abstrakte Persönlichkeit sich nur durch das äußerliche Dasein verwirklichen kann.

Aber man darf nicht übersehen, dass die Abstraktheit der Persönlichkeit durch ihr

äußerliches Dasein aufgehoben werden kann. In diesem Sinne ist die Persönlichkeit nicht mehr rein abstrakt, sondern auch konkret, weil sie nicht mehr leer ist.¹¹³ Das äußerliche Dasein der Persönlichkeit ist sogar ein Fortschritt in der Verwirklichung der Freiheit: Wenn die Person sich in die Außenwelt mit der Außenwelt auseinandersetzt, bleibt die Außenwelt „die meinige“, weil sie „die Spur meines Geistes“ (R: §4 Zu.) trägt. Aber wenn die Abstraktheit der Persönlichkeit schon durch ihr äußerliches Dasein aufgehoben wird, muss man fragen, in welchem Sinne das Konkrete dem Menschen in Hegels Vorstellung des abstrakten Rechts fehlt, dass er es erst im Abschnitt der Moralität erreichen kann?

In den letzten Paragraphen des Abschnitts über das abstrakte Rechts wird der Begriff der strafenden Gerechtigkeit eingeführt, um die Zufälligkeit der rächenden Gerechtigkeit zu überwinden. Die rächende Gerechtigkeit ist der Form nach „die Handlung eines subjektiven Willens“. Aber sie ist dem „Inhalte nach gerecht“ (R: §102), weil ihr Ziel die Gültigkeit des Rechts selbst ist. Eine Übereinstimmung von Form und Inhalt der Rache ist daher nicht garantiert.¹¹⁴ Um diesen Widerspruch zwischen Form und Inhalt der rächenden Gerechtigkeit aufzulösen, wird die strafende Gerechtigkeit eingeführt, die „vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie von der Zufälligkeit der Macht“ (R: §103) befreit ist.¹¹⁵ Diesbezüglich äußert Hegel außerdem, dass der Wille in der rächenden Gerechtigkeit nur „die Forderung eines Willens [ist], der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches wolle. Dieser Begriff der Moralität ist aber nicht nur ein Gefordertes, sondern in dieser Bewegung selbst hervorgegangen.“ (R: §103) Das heißt, dass die Einführung der strafenden Gerechtigkeit als die Einführung eines moralischen Aspekts bezeichnet werden kann, weil der allgemeine Wille nicht mehr nur als ein Gefordertes, sondern als das Ergebnis der Bewegung des subjektiven Willens betrachtet wird.

¹¹³ Vgl. R: §34, §4 Zu.

¹¹⁴ Vgl. Quante 1993: 33.

¹¹⁵ Nach Quante ist die strafende Gerechtigkeit schon in der rächenden Gerechtigkeit impliziert. Die Wiederherstellung des Rechts durch die rächende Gerechtigkeit impliziert die „Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt sowie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit.“ (R: §103) Vgl. Quante 1993: 33f.

Die Entwicklung von der rächenden zur strafenden Gerechtigkeit zeigt vor allem, dass der allgemeine Wille des Rechts nicht mehr nur ein äußerliches Gebot, sondern das Ergebnis der innerlichen Bewegung des subjektiven Willens ist. Das Entstehen der strafenden Gerechtigkeit entspricht jedoch nicht der Unterscheidung zwischen dem abstrakten Recht und der Moralität, weil dieser allgemeine Wille schon im abstrakten Recht in Form des Gebots besteht.¹¹⁶ Aber der allgemeine Wille in Form des Rechtsgebots zeigt auch, dass die innerliche Überzeugung des Menschen dem abstrakten Recht noch fehlt. Deswegen vertritt Ilting die Meinung, dass der an sich freie Wille im abstrakten Recht nicht nur als in sich einzelner Wille eines Subjekts zu gelten hat. Zugleich muss er auch als Wille gelten, der unter der Voraussetzung allgemeiner Normen des Naturrechts handelt, ohne dass diese Voraussetzung von ihm selbst freilich als solche ausdrücklich begriffen wird.¹¹⁷

Erst durch die Entwicklung der strafenden Gerechtigkeit steht der allgemeine Wille auf dem moralischen Aspekt. Der moralische Aspekt wird bei Hegel als Aspekt des subjektiven Willens, d.h. als eine tiefere Grundlage der Freiheit, betrachtet, der aber inhaltlich nicht mit dem allgemeinen Willen oder dem Guten gleichgesetzt wird. In diesem Sinne denkt Hegel entsprechend, dass das Verbrechen eine Handlung des subjektiven Willens ist, weil das abstrakte Recht wesentlich ein Zwangsrecht ist¹¹⁸ und der Verbrecher aus seiner innerlichen Überzeugung des subjektiven Willens dem Gebot in Form des äußerlichen Zwangs nicht folgen kann.¹¹⁹

Aber diese Definition des moralischen Aspekts als Aspekt des freien Willens oder der Reflexion hält Hegel in der Tat nicht immer ein. Vielmehr muss die Hegelsche Moralität durch ihre „Zweiheit“ (R: §94 Zu.) begriffen werden. Die Moralität bei Hegel ist nicht nur die subjektive Freiheit oder die unendliche Reflexion ohne Ziel und Zweck. Genauer gesagt wird das Gute als Zweck von Hegel in seinem Begriff der Moralität

116 Nach Hegel enthält die Persönlichkeit schon die Rechtsfähigkeit. Die Grundlage des abstrakten und formellen Rechts wird auch durch die Persönlichkeit ausgemacht. Vgl. R: §36.

117 Vgl. Ilting 1982: 240.

118 Vgl. R: §94, §92 Anm.

119 Vgl. R: §113, §113 Anm.

vorausgesetzt und der Mensch soll sich nach dieser Idee verhalten.¹²⁰ Es ist jetzt klarer geworden, in welchem Sinne das Konkrete dem Menschen im abstrakten Recht fehlt. Das Konkrete ist tatsächlich die Zweiheit der Moralität oder die Synthese von Freiheit und Notwendigkeit.¹²¹ Der subjektive Wille und die Reflexion sind die Grundlagen der Freiheit. Das Gute als Zweck ist die Notwendigkeit. Mit einer tieferen Verbindung zwischen Freiheit und Notwendigkeit wird der Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität begründet. Durch diese Konkretheit der Moralität kann man somit behaupten, dass das Individuum als Subjekt nicht mehr vom abstrakten Recht in Form des Gebots oder der Gewalt gezwungen wird, weil es sich durch seine Reflexion nach der Idee des Guten ausrichten kann.¹²²

2.2.3 Das Subjekt und die verwirklichte Freiheit

Die Auffassung Kants von der subjektiven Freiheit wird von Hegel durch das Verhältnis zwischen dem Subjektiven und Objektiven in der Weise umgestaltet und aufgenommen, dass die beiden einander nicht fest gegenüberstehen, sondern ineinander übergehen. Die Subjektivität hat nicht nur „eine ganz partikulare“, sondern auch „eine hochberechtigte Bedeutung“, „indem alles, was ich anerkennen soll, auch die Aufgabe hat, ein Meiniges zu werden und in mir Geltung zu erlangen“ (R: §26 Zu).

Diese unendliche Habsucht der Subjektivität, mit der die Gegenüberstellung zwischen Subjektivem und Objektivem nicht weiter verstärkt, sondern aufgelöst wird, kann aber nicht durch einen bloß an sich freien Willen des abstrakten Rechts befriedigt werden. Dazu bedarf es vielmehr eines an und für sich freien Willens der Moralität, denn die

120 Vgl. R: §94 Zu.

121 „Das Wahre, der Geist ist konkret, und seine Bestimmungen Freiheit und Notwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht.“ (VGP I: 45).

122 Entsprechend denkt Höhle, dass in der Entwicklung vom abstrakten Recht zur Moralität eine kontinuierliche Zunahme an Realität zu bemerken ist: Während das abstrakte Recht weder subjektiv noch institutionell sanktioniert ist und somit jeder Wirklichkeit entbehrt, wird die Moralität mit dem subjektiven Willen ein Dasein des Begriffs erreichen. Das heißt: ein höherer Boden der Freiheit und die Subjektivität des Willens. Siehe: Höhle 1987: 463.

Aufgabe, das Äußerliche ein Meiniges werden zu lassen, kann nach Hegel nicht auf der Auflösung der Subjektivität, sondern nur auf der Reflexion des Willens und der Reinigung der Triebe beruhen. Die Forderung nach der Reinigung der Triebe ist wesentlich auch eine Bestätigung der Subjektivität, die aber nicht durch die Anerkennung, sondern durch die Überwindung der unmittelbaren Naturbestimmtheit verstanden werden muss.¹²³

In der Gegenüberstellung zwischen Objektivem und Subjektivem und der Auflösung dieser Gegenüberstellung durch die Vertiefung der Subjektivität ist festzustellen, dass das Prinzip des abstrakten Subjekts im Abschnitt des abstrakten Rechts trotz seines vorausgesetzten Übergangs in die Moralität nicht als ein vergebliches Prinzip betrachtet werden muss. Man kann im Gegenteil bemerken, dass das Prinzip des abstrakten Subjekts nicht nur im Abschnitt des abstrakten Rechts, sondern auch in den Abschnitten der Moralität und der Sittlichkeit weiter bestätigt wird. Die Abstraktheit als das Wesen des abstrakten Rechts wird durch den abstrakten Willen als Anfang des Selbstbewusstseins begründet.

Die Abstraktheit des Willens wiederum wird durch die Besitznahme eines Gegenstandes überwunden, damit der Wille nicht mehr leer ist, sondern durch die Versachlichung der Natur bestimmt werden kann.¹²⁴ Durch diese Subjekt-Objekt-Relation wird die abstrakte Persönlichkeit und Freiheit in der realen Welt verwirklicht. Diese Definition der Freiheit unterscheidet sich von der innerlichen Freiheit, die auch nur innerlich begriffen werden kann, weil das Recht in der Hegelschen Rechtsphilosophie „überhaupt Dasein des freien Willens“ (R: §29) ist.¹²⁵ Mit dieser Definition der Freiheit wird das Thema der

123 Nach Hegel sollen Recht, Eigentum, Moralität, Familie, Staat usw. nicht durch den Trieb in der unmittelbaren Natur des Menschen in Form der empirischen Psychologie, sondern der Pflichten argumentiert werden. Die Reinigung der Triebe ist notwendig, weil die Befriedigung der Triebe nach Hegel auf einer äußerlichen Weise von Rohheit und Barbarei ist. Vgl. R: §19, §20.

124 Vgl. R: §41-§42.

125 In der Struktur der *Enzyklopädie* von 1830 kann dieser Unterschied zwischen der verwirklichten und der rein innerlichen Freiheit noch deutlich festgestellt werden: Der objektive Geist ist der in der Realität verwirklichte Geist. Das Thema in den *Grundlinien* gehört auch zu diesem Bereich. (Vgl. Enz 1830: §553) Aber der absolute Geist ist die „ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität“ (Enz 1830: §554). In diesem Sinne werden Religion, Kunst und Philosophie

Hegelschen Rechtsphilosophie in dieser Welt begrenzt. In der Diskussion über das Verhältnis von Staat und Religion unterscheidet Hegel die beiden Begriffe auch dadurch, dass der Staat mehr „göttlicher Wille als gegenwärtiger“ ist, „sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist“, während die Religion „das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens“ (R: §270 Anm.) ist. Entsprechend hat die Hegelsche Rechtsphilosophie die Aufgabe, die Freiheit als „Idee des Rechts“ (R: §1) zu begreifen und spekulativ den „Stufengang der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willens“ (R: §33) zu ihrer Verwirklichung darzustellen.¹²⁶ Dieser Stufengang ist der Prozess der Verwirklichung der Freiheit, die am Anfang abstrakt und erst durch ihr äußerliches Dasein konkret wird. Dazu sagt Hegel auch deutlich, dass das Rechtssystem „das Reich der verwirklichten Freiheit“ (R: §4) ist.

Die verwirklichte Freiheit als Thema der Hegelschen Rechtsphilosophie bedeutet nicht nur, dass die Freiheit durch ein äußerliches Dasein verwirklicht werden muss. Gleichzeitig wird die Wirklichkeit in Hegels Philosophie in der Weise begriffen, dass sie nicht nur eine objektive Außenwelt, sondern ein Träger der Spur des Geistes ist.¹²⁷ Mit dieser Auslegung wird die Geistigkeit der Wirklichkeit durch das Handeln des Menschen begründet. Die Dialektik zwischen der abstrakten freien Innerlichkeit und der beschränkten Äußerlichkeit wird nicht durch den Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität und Sittlichkeit verändert. Im Gegensatz wird diese Dialektik in den gesamten *Grundlinien* durchgeführt, weil die Freiheit in der Sittlichkeit auch wirklich sein muss.

Auch das Prinzip des freien Willens, das Hegel in den ersten zwei Abschnitten der *Grundlinien* entwickelt, wird in der Sittlichkeit nicht abgelehnt.¹²⁸ Deswegen begreift

von Hegel als absoluter Geist behandelt. (Vgl. Enz 1830: §554) In der *Enzyklopädie* von 1830 sagt Hegel auch, dass das Dasein des freien Willens das Recht ist, „welches nicht nur als beschränkte juristische Recht, sondern als das Dasein aller Bestimmung der Freiheit umfassend zu nehmen ist“ (Enz 1830: §486).

¹²⁶ Vgl. Ritter 2003c: 258.

¹²⁷ „Wenn ich nun auch diese Bestimmungen und Unterschiede herauslasse, das heißt in die sogenannte Außenwelt setze, so bleiben sie doch die meinigen: sie sind das, was ich getan, gemacht habe, sie tragen die Spur meines Geistes.“ (R: §4 Zu.)

¹²⁸ Vgl. Ritter 2003b: 282f.

Ritter das abstrakte Recht nicht nur als eine Kritik an der Naturrechtstheorie oder eine vorläufige Stufe zur Sittlichkeit. Vielmehr wird die Freiheit in den ganzen *Grundlinien* durch das Prinzip des abstrakten Rechts verwirklicht.¹²⁹ In der Sittlichkeit wird einerseits das Verhältnis von Individuum und Staat idealisiert,¹³⁰ aber andererseits muss der Staat auch äußerlich durch die Verfassung und die Gesetze organisiert werden.¹³¹ Hierin besteht die nicht zu übersehende Wichtigkeit des abstrakten Rechts in Hegels Rechtsphilosophie.

2.2.4 Die Zweiheit und Äußerlichkeit der Moralität

Hegels Versuch, das Unrecht im abstrakten Recht durch die Moralität zu lösen, ist nicht selbstverständlich. Die Moralität ist eigentlich nicht die einzige Möglichkeit, mit der das Problem des Unrechts gelöst werden kann. Auch die Kantische moralische Subjektivität kann theoretisch weder im abstrakten Recht noch im gesellschaftlichen Sein des Menschen immanent entstehen. Das heißt, dass die Kantische Auffassung von Moralität von Hegel bewusst in seinen *Grundlinien* eingeführt wird. Bei der Aufnahme des Kantischen Standpunktes im Ausgang des abstrakten Rechts ist festzustellen, dass Hegels Rechtsphilosophie von der Unterscheidung von Legalität und Moralität in der kantischen praktischen Philosophie ausgeht. Hegel macht sie zum Anfang und Grund seiner Rechtsphilosophie.¹³²

Mit der Einführung des Prinzips der Subjektivität wird die Innerlichkeit als die Grundlage der Freiheit gesetzt. Aber wird das Prinzip des äußerlichen Daseins durch das Prinzip der Innerlichkeit des Subjekts aberkannt, wenn das Subjekt nach Hegel mit seinen Willensäußerungen selbst schon das Dasein ist?¹³³ In diesem Zusammenhang

¹²⁹ Vgl. Ritter 2003c: 267; R: §33 Zu.

¹³⁰ Vgl. R: §266-§268.

¹³¹ Vgl. R: §265.

¹³² Bezüglich der Hegelschen Aufnahme der Kantischen Position betont Ritter, dass die Kantische Position weder in den Kategorien des Rechts noch des gesellschaftlichen Seins ausgesagt werden kann, dass die Freiheit durch die Innerlichkeit, d.h. durch das Für-sich-selbst-Sein der Subjektivität vorgestellt werden muss. Vgl. Ritter 2003b: 282f.; R: §104, §107 Zu.

¹³³ „Indem der Mensch nach seiner Selbstbestimmung beurteilt sein will, ist er in dieser Beziehung frei,

kann man noch fragen, warum das Gewissen in der moralischen Subjektivität nicht bloß eine Urteilsmacht ist, die in der realen Welt verwendet werden kann. Vielmehr ist die Reflexion in der Urteilsmacht der Moralität nach Hegel eine Negativität, „die alles Feste objektiver Bestimmung auflöst“ (R: §140).¹³⁴

Um diese Fragen zu beantworten, muss man die Zweiheit der Moralität näher betrachten.¹³⁵ Es ist für Hegel möglich, dass der subjektive Wille eine Negativität wird und das Subjekt in die Innerlichkeit flüchtet, aber dies kann nur unter folgender Voraussetzung geschehen: Wenn „die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen.“ (R: §138 Anm.) Das heißt, dass das Prinzip der Subjektivität inhaltlich neutral ist. Wenn die vorhandene Welt dem Subjekt sinnlos oder unwahr erscheint, kann das Subjekt mit dem Prinzip der subjektiven Freiheit die Pflichten in der Welt ablehnen und in die Innerlichkeit flüchten. Die Behauptung, dass das Prinzip der Subjektivität eine Negativität ist, kann nur als eine unvermeidliche Folge unter einer bestimmtem Bedingung geäußert werden.¹³⁶

Die Einführung des Prinzips der Subjektivität muss im Zusammenhang mit der Zweiheit der Hegelschen Moralität betrachtet werden. Die Dialektik der Hegelschen Moralität beruht tatsächlich auch auf dem Problembewusstsein, ob die Einführung der Moralität dazu beitragen könnte, die Grundlage des Rechts nicht mehr auf dem äußerlichen Dasein des Rechts oder dem Rechtsverbot, sondern auf dem innerlichen Dasein des Menschen zu bilden, weil das innerliche Dasein „ein höherer Boden“ (R: §106) der

wie die äußeren Bestimmungen sich auch verhalten mögen. In diese Überzeugung des Menschen in sich kann man nicht einbrechen; ihr kann keine Gewalt geschehen, und der moralische Wille ist daher unzugänglich. Der Wert des Menschen wird nach seiner inneren Handlung geschätzt, und somit ist der moralische Standpunkt die für sich seiende Freiheit.“ (R: §106 Zu.).

¹³⁴ Vgl. Fulda 2003: 210; R: §138.

¹³⁵ Vgl. R: §94 Zu.

¹³⁶ Wenn die Subjektivität als die einzige Grundlage der Moralität betrachtet wird, ist die Subjektivität ein schwankender Boden gegen das Allgemeine. Vgl. Höhle 1987: 464.

Freiheit ist.¹³⁷ In Bezug auf dieses Problembewusstsein kann die Einführung des Prinzips der Subjektivität nicht bloß als eine Anerkennung der modernen Subjektivität, sondern auch als eine Aufhebung des Problems des äußerlichen Zwangs in Form des Rechtsverbots im abstrakten Recht verstanden werden.

Hegel ist bewusst, dass das Prinzip der Subjektivität unter bestimmten Voraussetzungen zu einer Negativität werden könnte, deswegen wird nicht allein das Prinzip des subjektiven Willens in die Moralität eingeführt. Gleichzeitig wird das gehaltvolle Gute in die Moralität importiert. „Das Gute ist daher die weiter bestimmte Idee, die Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens. Es ist nicht ein abstrakt Rechtliches, sondern ein Inhaltvolles, dessen Gehalt sowohl das Recht als das Wohl ausmacht.“ (R: §129 Zu.) Im Kontext der Moralität, die den subjektiven Willen als wesentlich und unentbehrlich betrachtet, muss das Gute „durch den besonderen Willen und zugleich als die Substanz des selben“ (R: §130) verwirklicht werden. Durch die Übertragung des subjektiven Willens in das Gute ist der subjektive Wille nicht mehr nur eine leere und neutrale Idee. Vielmehr ist das Gute das gleichzeitig eingeführte Ziel des subjektiven Willens.

Als Antwort auf die Frage, ob das Prinzip des äußerlichen Daseins der Person durch die Innerlichkeit der Moralität aberkannt wird, kann man jetzt sagen: Einerseits versucht Hegel, die inhaltliche Leere des subjektiven Willens durch das Gute aufzuheben. Andererseits wird die Form der reinen Innerlichkeit der Subjektivität durch das im abstrakten Recht bereits festgelegte Prinzip des äußerlichen Daseins der Persönlichkeit dadurch verhindert, dass die Person nur durch ihr äußerliches Dasein Realität erlangen kann. Das Prinzip des äußerlichen Daseins wird durch die Innerlichkeit der Moralität nicht aberkannt. Im Gegenteil: das Prinzip des äußerlichen Daseins der Person steht durch das Prinzip des subjektiven Willens auf einem höheren Boden des subjektiven Willens.

Auf diesem höheren Boden wird das Subjekt nicht von seinem äußerlichen Dasein eingeschränkt. Vielmehr bestimmt das Subjekt sein äußerliches Dasein durch die

137 Vgl. R: §36, §106.

Erfüllung seiner Verpflichtungen.¹³⁸ Durch die Erfüllung der Verpflichtung erwirbt das Subjekt auch die „eigene Objektivität im wahrhaften Sinne“ (R: §133 Zu.). Bei der Vollbringung der Pflicht „bin ich bei mir selbst und frei“ (R: §133 Zu.). Die Kritik, dass die Moralität eine Negativität ist, übersieht die von Hegel eingeführte gegenseitige Durchdringung zwischen der Subjektivität und dem Guten und die Freiheit, die in der Erfüllung der Verpflichtungen liegt. Das Subjekt flüchtet daher nicht in eine leere Innerlichkeit, weil der subjektive Wille sein äußerliches Dasein haben muss, aber nicht im Sinne des abstrakten Rechts, sondern in dem der Moralität.¹³⁹

2.2.5 Die Krise der Moralität

Durch die Auslegung der Zweiheit und der notwendigen Äußerlichkeit der Hegelschen Moralität liegt Hegels Kritik am Prinzip der Subjektivität somit weder in der Leerheit der Moralität noch in der Innerlichkeit der Subjektivität.¹⁴⁰ Diese Probleme sind bereits in der notwendigen Erfüllung der moralischen Verpflichtung aufgelöst worden. Hegels Kritik an der Moralität liegt vielmehr darin, dass die Verwirklichung des Guten durch das Subjekt die Allgemeinheit und Objektivität des Guten bedrohen könnte. Die vorausgesetzte Zweiheit der Moralität und das dargestellte Problembewusstsein in der Hegelschen Moralität können jetzt im Zusammenhang mit der Dialektik der Hegelschen Moralität besser beobachtet werden.

Bei der Einführung der Subjektivität wird die Grundlage des Rechts auf einem höheren Boden gebildet, weil das Subjekt nicht von der Außenwelt, sondern durch die Reflexion

138 Die Verpflichtung stammt aus dem Verhältnis, dass das Gute gegenüber dem besonderen Subjekt das Wesentliche seines Willens ist. „Das Gute hat zu dem besonderen Subjekte das Verhältnis, das Wesentliche seines Willens zu sein, der hiermit darin schlechthin seine Verpflichtung hat.“ (R: §133).

139 Ritters Rechtfertigung, dass Hegels Anerkennung der Kantischen Moralität nicht nur innerlich ist, beruht auf der gegenseitigen Anerkennung zwischen den Menschen in der Sittlichkeit. Die Kantische Moralität in Hegels Rechtsphilosophie bildet „nicht eine Welt tatloser Innerlichkeit neben der Welt politischen Handelns“ (Ritter 2003b: 286-287). Aber das Problem der Form der Innerlichkeit der Kantischen Moralität wird von Hegel in seiner Moralität durch das Prinzip des äußerlichen Daseins bereits gelöst.

140 Über die Zweiheit der Hegelschen Moralität siehe: R: §94 Zu.

bestimmt wird. Das Subjekt in der Moralität kann selbst bestimmen, was es anerkennen soll. Diese subjektive Anerkennung ist das „Recht des subjektiven Willens“ (R: §132). Nur wenn das Subjekt eine Sache „als gut eingesehen“ (R: §132) hat, hat es die Verpflichtung, dementsprechend zu handeln. Das Handeln, das nicht von der Reaktion zur Außenwelt, sondern von der innerlichen Verpflichtung bestimmt wird, ist daher eine wichtige Unterscheidung zwischen der Person im abstrakten Recht und dem Subjekt in der Moralität. Aber die Subjektivität als der höhere Boden des Rechts führt gleichzeitig zu einem unvermeidlichen Risiko der Moralität, das vom Prinzip der Subjektivität selbst verursacht wird. In der Moralität muss das Handeln und die Verpflichtung vom subjektiven Willen anerkannt werden. Es ist deshalb wichtig, wie der Inhalt der Verpflichtung bestimmt wird.

Die Selbstbestimmung des Willens als Prinzip der Subjektivität ist ein Prozess: In der Selbstbestimmung des Willens ist „die Freiheit oder der an sich seiende Wille wirklich“ (R: §106), weil sie das „Moment seines Begriffs und die Subjektivität nicht nur die Seite seines Daseins, sondern seine eigene Bestimmung“ (R: §107) ist, damit er sich entscheiden kann. Das ist das „Recht des subjektiven Willens“ (R: §107 Anm.). Aber in diesem Moment der Selbstbestimmung des Willens ist der subjektive Wille „als unmittelbar für sich und von dem an sich seienden unterschieden (R: §106 Anm.) [...] daher abstrakt, beschränkt und formell.“ (R: §108). In dieser Phase ist der Wille als unendliche Reflexion nur eine Negation.¹⁴¹

Aber nach Hegel kann das Subjekt nicht mit der formellen Selbstbestimmung als Negation zufrieden sein. Der Wille als Negation wird in der unendlichen Reflexion dadurch aufgehoben, dass das Subjekt „das Wollen“ hat, „diese Schranke aufzugeben“, damit es „aus der Subjektivität in die Objektivität überhaupt, in ein unmittelbares Dasein“ (R: §109) übergehen kann. Durch diese Tätigkeit wird der Inhalt des subjektiven Willens als Identität des subjektiven Willens bestimmt.¹⁴² Mit der äußerlichen Objektivität des subjektiven Willens wird die Objektivierung des Subjekts

141 Vgl. R: §109. Der Aspekt der Moralität als die Selbstbestimmung ist deshalb nur „die reine Unruhe und Tätigkeit zu denken, die noch zu keinem *was ist* kommen kann“ (R: §108 Zu.).

142 Vgl. R: §109.

durchgesetzt. Die unendliche Reflexion des Subjekts wird bei der Objektivierung aufgehoben und verkörpert sich in einem äußerlichen Gegenstand in Form der Endlichkeit.¹⁴³

Die Endlichkeit der Objektivierung des Subjekts entsteht dadurch, dass der Zweck des Subjekts in der Moralität nur das ist, was das Subjekt „als seinen Zweck ansehen und befördern soll“ (R: §123). Aber das Subjekt wird nicht nur von der abstrakten subjektiven Freiheit, sondern auch von seinen „Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Meinungen, Einfällen usf.“ (R: §123) bestimmt. Damit wird die Objektivierung des Subjekts von Hegel als Entwicklung von der Unendlichkeit zur Endlichkeit betrachtet, weil das Subjekt selbst etwas Besonderes ist.¹⁴⁴ Wegen der Besonderheit des Subjekts ist auch der Inhalt des subjektiven Wohls besonders.¹⁴⁵ Mit dieser Endlichkeit und Zufälligkeit des Subjekts wird für die Besonderheit des Rechts und der Freiheit von Hegel argumentiert. Das Gute als die „Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens“ (R: §129), d.h. die vom subjektiven Willen auf dem moralischen Aspekt basierende Allgemeinheit des Rechts, wird in diesem Sinne durch den subjektiven Willen in die Wirklichkeit vermittelt.¹⁴⁶

Es ist daher möglich, dass die Wahrheit vom subjektiven Willen als bloße Meinung und als Irrtum betrachtet wird, weil die Selbstbestimmung des Willens „das höchste Recht des Subjekts“ (R: §132) ist. Umgekehrt können auch die bloße Meinung und der Irrtum vom Subjekt als Wahrheit bezeichnet werden.¹⁴⁷ Aufgrund des höchsten Rechts der Selbstbestimmung und der Zufälligkeit des Subjekts ist jetzt eindeutiger geworden, wie sich das Gute als die vom subjektiven Willen bestimmte Allgemeinheit des Rechts entwickeln würde. Obwohl die Rolle des Gewissens von Hegel bei der Bestimmung des Inhalts der Pflicht als die Gesinnung eingeführt wird, „das, was an und für sich gut ist, zu wollen“ (R: §137), bleibt das Gewissen auch im moralischen Aspekt erhalten und hat keinen objektiven Inhalt. Entsprechend zeigt Hegel durch die Einführung des

¹⁴³ Vgl. R: §115.

¹⁴⁴ Vgl. R: §123, §123 Anm., §108.

¹⁴⁵ Vgl. R: §125.

¹⁴⁶ Vgl. R: §131.

¹⁴⁷ Vgl. R: §132.

Gewissens, dass das durch das Gewissen behauptete Gute die Endlichkeit des Subjekts auch nicht überwinden kann. Die moralische Pflicht, die vom Gewissen des Subjekts bestimmt wird, kann nicht garantieren, dass diese Pflicht dem allgemeinen Guten entspricht.¹⁴⁸

Die Dialektik der Hegelschen Moralität radikalisiert sich in der Entstehung des Bösen. Dem moralischen Standpunkt zufolge ist es selbstverständlich möglich, „das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren – böse zu sein.“ (R: §139) Nach Hegels Betrachtung haben das Böse und die Moralität dieselbe Wurzel. In der Moralität wird auch die Unterscheidung vom Guten und Bösen neutralisiert und relativiert, weil beide in der gleichen Weise auf der subjektiven Freiheit beruhen. Das Gute und das Böse stammen aus dem besonderen subjektiven Willen und dem Gewissen. Sie können sich nicht von der Endlichkeit des besonderen Subjekts befreien.¹⁴⁹ Die Neutralisierung und die Relativierung der Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem und sogar das Verwechseln der beiden bezeichnet Hegel als „die höchste Spitze der Subjektivität im moralischen Standpunkte“ (R: §140 Anm.).

Am Ende des abstrakten Rechts wird die rächende Gerechtigkeit von der strafenden Gerechtigkeit ersetzt, damit die unendliche Wiederverletzung des Rechts aufgehoben wird. Im Vergleich zur rächenden Gerechtigkeit, die von der „Zufälligkeit der Macht“ bestimmt wird, ist die Forderung nach einer strafenden Gerechtigkeit eine Forderung eines Willens, „der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches wolle“ (R: §103). Die Einführung der Moralität ist daher nicht nur ein Gefordertes, sondern eine aufgrund der immanenten Erwartung der Allgemeinheit des Rechts hervorgebrachte Bewegung, weil die strafende Gerechtigkeit als Grundlage des Rechts

148 Vgl. R: §137. Das Gewissen, das auf dem formellen Standpunkt der Moralität basiert, ist subjektiv und besonderes. „Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d.i. als *subjektives Wissen* nicht anerkennen, sowenig als in der Wissenschaft die subjektive *Meinung*, die *Versicherung* und *Berufung* auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat.“ (R: §137 Anm.).

149 „Das Böse hat also, wie das Gute, im Willen seinen Ursprung, und der Wille ist in seinem Begriff sowohl gut als böse.“ (R: §139 Zu.).

durch eine innerliche Verpflichtung gewährleistet werden muss.¹⁵⁰

Die von Hegel am Ende des abstrakten Rechts dargestellte Erwartung, dass in der Moralität eine innerliche Verpflichtung des Rechts begründet werden kann, kann sich am Ende der Dialektik der Hegelschen Moralität aber noch nicht völlig erfüllen. Das Problem liegt nicht darin, ob eine innerliche Verpflichtung in der Moralität gebildet und verwirklicht werden kann, weil die innerliche Verpflichtung bereits durch den subjektiven Willen in der Moralität definiert und erfüllt wird. Vielmehr liegt das Problem der Moralität darin, dass die Allgemeinheit des Rechts, die in der Dialektik der Moralität als das eigentliche Ziel vorausgesetzt wird, durch das Prinzip der Subjektivität nicht garantiert werden kann. Dieses Prinzip wird aber von Hegel in der Moralität als wesentlich und unentbehrlich betrachtet.

Über das Scheitern der Gründung des allgemeinen Rechts in abstraktem Recht und Moralität kann man sagen, dass die Hegelsche Kritik an der Tradition des Naturrechts in den negativen Konklusionen des abstrakten Rechts und der Moralität dargestellt wird. Die neuzeitliche Methode führt in den beiden Abschnitten dazu, dass die allgemeine Grundlage des Rechts mit dieser Methode überhaupt nicht begründet werden kann.¹⁵¹ Allerdings bleibt zu fragen, ob die beiden ersten Abschnitte der *Grundlinien* nur als Kritik an der Tradition des Naturrechts dienen oder ob sie noch anderen Bedeutungen haben. Erklärungsbedürftig bleibt, warum die Kritik am Naturrecht strukturell als Moment der Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie ausgestaltet wird.

Im abstrakten Recht wird die vorzeitige Identität zwischen dem abstrakten freien Ich und dem die Freiheit der anderen Personen anerkennenden Ich durch den Begriff des Rechtsverbots eingeführt. Der theoretische Übersprung in dieser vorzeitigen Identität ist aber auch der Anlass dazu, warum das abstrakte Recht in die Moralität übergehen muss.¹⁵² Im Abschnitt der Moralität wird deren Zweifelt, von der Selbstbestimmung und der allgemeinen Idee des Guten eingeführt. Die Spannung zwischen dem Prinzip der Subjektivität und der Allgemeinheit des Rechts wird von Hegel als Grundlage der

¹⁵⁰ Vgl. R: §103.

¹⁵¹ Vgl. Ottmann 1982: 383f.

¹⁵² Vgl. Ilting 1982: 230f.

Dialektik der Moralität betrachtet.¹⁵³

In diesem Sinne sind die beiden Abschnitte nicht nur eine Kritik, sondern auch eine Anerkennung des abstrakten Individuums, weil ihre negativen Konklusionen tatsächlich durch die methodischen Voraussetzungen wie die vorzeitige Identität oder die Zweiheit der Moralität weiter aufgehoben werden. Diese können eigentlich nicht zum Inhalt des Prinzips des abstrakten Individuum gehören. Die Krise in der Moralität kann daher einerseits als Hegels Kritik am Prinzip des abstrakten Individuums, andererseits aber muss sie durch die Zweiheit der Moralität betrachtet werden. Ansonsten kann die systematische Bedeutung der Moralität in Hegels *Grundlinien* nicht richtig begriffen werden.

2.3 Das Subjekt der Hegelschen Rechtsphilosophie

Die Diskussion über die Rolle des abstrakten Rechts und der Moralität in den *Grundlinien* behandelt die Frage, warum die Struktur der *Grundlinien* (d.h. das abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit) trotz der negativen Konklusionen des abstrakten Individuums in den ersten zwei Teilen von Hegel noch als eine immanente Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten bezeichnet wird.¹⁵⁴ Hier wird dargestellt, was das Subjekt in der Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie eigentlich ist. Es ist anzunehmen, dass der unerklärliche Widerspruch zwischen der förmlichen Totalität der *Grundlinien* und den inhaltlich negativen Konklusionen der Entwicklung des abstrakten Individuums durch diese Diskussion verständlich ausgelegt werden kann.

¹⁵³ Siehe: Abschnitt 2.2.4.

¹⁵⁴ Über die negativen Konklusionen des abstrakten Rechts und der Moralität und die inhaltliche Diskontinuität zwischen den drei Teilen der *Grundlinien* siehe: Ottmann 1982: 383f. Ottmann betont, dass der Abschnitt des abstrakten Rechts in einer schlechten Unendlichkeit endet und sich nicht zur Moralität weiterentwickeln kann. Der Abschnitt der Moralität geht in die Schwierigkeit der moralischen Relativität über, die auch nicht selber immanent zur Sittlichkeit übergehen kann. „Weder Recht noch Moralität lassen sich aus eigener logischer Kraft in sich schließen. Sie werden ‚schlüssig‘ erst unter den Bedingung der Sittlichkeit [...] den unendlichen Prozeß und die Unvollkommenheit reflexiven Schließens aufzuheben hat.“ (Ottmann 1982: 384).

2.3.1 Die immanente Entwicklung des Begriffs des Rechts

Die Frage, warum die Entwicklung zwischen den verschiedenen Teilen der *Grundlinien* von Hegel als immanent bezeichnet wird, wird in diesem Abschnitt behandelt.¹⁵⁵ Im abstrakten Recht ist die reine Innerlichkeit der abstrakten Persönlichkeit des Individuums durch ihr äußerliches Dasein aufgehoben worden. In der Moralität muss die innerliche moralische Verpflichtung auch durch ihre Erfüllung in der Außenwelt verwirklicht werden. Das Dasein des Individuums in den beiden Abschnitten ist daher nicht mehr nur innerlich und abstrakt zu verstehen, weil es nur im Zusammenhang mit der Außenwelt vollständig begriffen werden kann.

Trotz der erreichten Aufhebung der abstrakten Innerlichkeit des Individuums zeigt Hegel am Ende der ersten zwei Teile der *Grundlinien* aber die negativen Konklusionen der Entwicklung des abstrakten Individuums. Es ist anzunehmen, dass die erreichte Verbindung zwischen der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit des Individuums in den ersten zwei Abschnitten von Hegel nicht als die gültige Aufhebung der Abstraktheit des Individuums aufgefasst wird. Deswegen kann das Problem der Zufälligkeit und Besonderheit des abstrakten Individuums am Ende der beiden Teilen nicht aufgehoben werden.¹⁵⁶

Die reine Innerlichkeit des abstrakten Individuums existiert nicht mehr, wenn man das äußerliche Dasein des Individuums in den ersten zwei Teilen der *Grundlinien* betrachtet. Aber diese Überwindung der abstrakten Persönlichkeit wird von Hegel nicht als eine neue Grundlage der Dialektik im Vergleich zum Prinzip des abstrakten Individuums betrachtet. Dieses Prinzip wird am Ende der beiden Abschnitte weder wegen der erreichten Verbindung des Individuums mit der Außenwelt verändert noch von Hegel als die wesentliche Bestimmung des Individuums betrachtet. Die Begründung für die immanente Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie liegt daher auch nicht oder

¹⁵⁵ Vgl. R: §31.

¹⁵⁶ Nach Ottmann werden die Zufälligkeit und Besonderheit des Individuums erst unter den Bedingungen der Sittlichkeit aufgehoben. Vgl. Ottmann 1982: 384.

zumindest nicht ausschließlich in der Entwicklung des Individuums. Sonst wäre nicht zu erklären, warum die Entwicklung des Individuums der ersten zwei Teile mit negativen Konklusionen enden muss. Entsprechend betont Hegel, dass das immanente Fortschreiten und Hervorbringen seiner Wissenschaft „nicht durch die Versicherung, daß es verschiedene Verhältnisse gebe“ (R: §31), möglich gemacht wird. Hegel meint, dass der immanente Fortgang der *Grundlinien* nicht durch die Versicherung und die verschiedenen Verhältnisse in der äußerlichen Welt begründet werden kann.

Die dialektische Methode der Entwicklung in der Hegelschen Rechtsphilosophie wird in der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho von 1822/23 folgendermaßen konkretisiert: Der Fortgang des Rechts wird als immanent bezeichnet und die Bedingungen dieses immanenten Fortgangs „müssen nicht empirisch von Außen her genommen werden“ (PR-Hot: 164). Das heißt, dass dieser immanente Fortgang nicht durch die Erfahrung begründet wird. Im Gegenteil ist der immanente Fortgang eine Entwicklung des Begriffs des Rechts: Der Begriff des Rechts ist am Anfang abstrakt, aber bei der Entwicklung wird der Begriff „in sich reicher, und die letzte Bestimmung ist die reichste“ (PR-Hot: 165).¹⁵⁷

Ähnlich wird die Entwicklung des Rechtsbegriffs in der Vorlesungsnachschrift über die Hegelsche Philosophie des Rechts von K.G. v. Griesheim 1824/25 dadurch erklärt, dass die dialektische Entwicklung des Rechts wesentlich eine Tätigkeit des Begriffs ist. Das heißt, dass die Methode „im Begriff selbst liegen“ (PR-Grie: 158) muss. Der Rechtsbegriff ist tätig und kann sich entwickeln. Es ist in der Wissenschaft Hegels nicht möglich, dass die Wirklichkeit des Rechts, des Staats oder der Kirche nur durch ihre bloße Existenz begründet werden kann, weil sie „durch den Begriff“ (PR-Grie: 158) hervorgebracht werden muss. In den *Grundlinien* betont Hegel auch, dass die Dialektik „nicht äußerliches Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts“ ist, „die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt“ (R: §31 Anm.).

In diesen Erklärungen Hegels über die Dialektik der Rechtsphilosophie kann man feststellen, dass die immanente Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht

¹⁵⁷ Vgl. R: §32 Zu.

durch die individuelle Erfahrung oder die individuelle Beziehung mit der äußerlichen Welt, sondern durch den Begriff selbst begründet wird. Aber was für ein Begriff ist es in Hegels Sinn eigentlich, der am Anfang abstrakt ist und danach konkret wird? In seiner *Logik* charakterisiert Hegel den Begriff durch die in ihm erreichte Identität von Anundfürsichsein und Gesetzsein.¹⁵⁸ Diese Erklärung wird in der *Enzyklopädie* von 1830 dadurch bereichert, dass der Begriff als die Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit definiert wird.¹⁵⁹ Wenn etwas an und für sich ist, „lässt [es] sich zunächst negativ erläutern“, weil Anundfürsichsein den „Kontrastbegriff zu allen nur verhältnisweisen, außenrelativen Bestimmungen einer Sache“ (Schick 2006: 152) bildet. Das heißt, dass eine Sache, wenn sie an und für sich ist, ohne Wenn und Aber schlechthin absolut ist. Im Gegensatz dazu ist das Gesetzsein ein „abhängiges, sekundäres, hervorgegangenes Sein“ (Schick 2006: 152). Zum Beispiel ist die Erscheinung eines Wesens ein Gesetzsein. Die Identität von Anundfürsichsein und Gesetzsein kann man so begreifen, dass eine Sache durch sich selbst bestimmt ist.¹⁶⁰

Die Definition des Begriffs, dass er die Einheit von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ist, kann man durch drei Schritte in Hegels *Logik* nachvollziehen.¹⁶¹ Erstens ist das Allgemeine „nicht gegen, sondern in seiner Besonderheit das Allgemeine – das Allgemeine enthält als solches schon die Besonderheit“ (Schick 2006: 153).¹⁶² Zweitens, „Allgemeinheit und Besonderheit unterscheiden sich aber auch voneinander und sind einander sogar entgegengesetzt“ (Schick 2006: 153).¹⁶³ Drittens sind das Allgemeine und die Besonderheit in diesem Gegensatz identisch – und „was so mit sich identisch ist, ist ein konkretes Einzelnes“ (Schick 2006: 153).¹⁶⁴ In diesem Sinne ist die Entwicklung der Dialektik eine immanente Entwicklung, weil sie nicht von der

158 „Die eigene, notwendige Fortbestimmung der Substanz ist das Setzen dessen, was an und für sich ist; der Begriff nun ist diese absolute Einheit des Seins und der Reflexion, daß das Anundfürsichsein erst dadurch ist, daß es ebensosehr Reflexion oder Gesetzsein ist und daß das Gesetzsein das Anundfürsichsein ist.“ (Logik II: 246) Siehe auch: Logik II: 248, 251-253.

159 Vgl. Enz 1830: §163; Schick 2006: 151-156.

160 Vgl. Logik II: 32f., 49.

161 Vgl. Schick 2006: 153.

162 Vgl. „Der allgemeine Begriff“ in: Logik II: 274-279.

163 Vgl. „Der besondere Begriff“ in: Logik II: 280-296.

164 Vgl. „Das Einzelne“ in: Logik II: 296-301.

äußerlichen Welt oder der Erfahrung, sondern von der innerlichen Bestimmung des Begriffs bestimmt wird.¹⁶⁵ Aber die Definition des Begriffs als die Identität von Anundfürsichsein und Gesetzsein lässt sich nicht nur von seiner Innerlichkeit aus verstehen, weil das Gesetzsein, d.h. die äußerliche Erscheinung des Begriffs, auch ein Teil des Begriffs ist.

In der *Enzyklopädie* von 1830 und der Erklärung in der *Logik* kann der Begriff durch drei Entwicklungsschritte unterteilt werden. Deswegen lässt sich der Begriff Hegels in der Beobachtung der Entwicklung nachvollziehen. Entsprechend betont Hegel, dass es zwei Elemente in der Entwicklung des Begriffs gibt: den Begriff selbst und die Vielzahl der verschiedenen begrifflichen Ausgestaltungen.¹⁶⁶ Die *Grundlinien* als Entwicklung des Rechtsbegriffs kann man deswegen so verstehen, dass die verschiedenen Teile der *Grundlinien* die Ausgestaltungen des Rechtsbegriffs sind.¹⁶⁷ In der Entwicklung ist der Begriff am Anfang abstrakt, wird aber immer konkreter. Das bedeutet, dass der anfänglich abstrakte Begriff nicht aufgegeben wird, weil er sich entwickeln kann. Der Fortschritt des Begriffs ist ein immanentes Verfahren, weil der Begriff bei seiner Entwicklung nicht zu etwas Neuem wird. Im Gegenteil fällt die letzte Bestimmung in der Einheit mit der ersten wieder zusammen.¹⁶⁸ Das abstrakte Recht, die Moralität, die Sittlichkeit und die Weltgeschichte werden in diesem Sinne durch den Begriff des Rechts zusammengebracht.¹⁶⁹

Die immanente Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht als eine Entwicklung des Individuums, sondern als eine Entwicklung des Rechtsbegriffs zu lesen, bietet eine klare Erklärung dafür, warum die Entwicklung der *Grundlinien* trotz der negativen Konklusionen in ihren ersten zwei Teilen von Hegel noch als ein immanentes Fortschreiten bezeichnet wird. Der immanente Fortgang kann nicht durch die gescheiterte Entwicklung des Individuums, sondern auch durch die Entwicklung des

¹⁶⁵ Deshalb sagt Hegel, dass die Vernunft nicht an den Gegenstand von außen her hinzubringen ist, weil der Gegenstand für sich selbst vernünftig ist. Vgl. R: §31 Anm.

¹⁶⁶ Vgl. R: §32.

¹⁶⁷ Vgl. R: §32 Anm.

¹⁶⁸ Vgl. R: §32 Zu.

¹⁶⁹ Vgl. R: §33 Zu.

Begriffs begriffen werden. Aber dürfen die Probleme der negativen Konklusionen in der Entwicklung des Individuums der ersten zwei Teile und der inhaltlichen Diskontinuität zwischen den drei Teilen der *Grundlinien* einfach durch diese logische Erklärung unbeachtet bleiben, damit die *Grundlinien* noch als eine immanente Entwicklung und eine Totalität betrachtet werden können? Das heißt: Kann sich die immanente Entwicklung des Begriffs der *Grundlinien* wesentlich von der Entwicklung des Individuums trennen lassen?

2.3.2 Die Entwicklung des Rechtsbegriffs und des Menschen

Es ist in der Tat schwierig, in der Darstellung der *Grundlinien* die Entwicklung des Rechtsbegriffs von der Entwicklung des Individuums zu trennen. Diese Trennung wird von Hegel selbst auch nicht immer strikt vollzogen. In den *Grundlinien* spielt der freie Willen eine unentbehrliche Rolle, denn der „Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist“ (R: §4). Die Einteilung der *Grundlinien* wird auch durch die Entwicklung des freien Willens begründet.¹⁷⁰ Der freie Wille als die Grundbestimmung des Rechts wird aber sicherlich auch durch die Rolle der Person dargestellt: „Die *Allgemeinheit* dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewusste, sonst inhaltslose *einfache* Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, – das Subjekt ist insofern *Person*“ (R: §35).¹⁷¹ Die weitere Entfaltung der *Grundlinien* basiert auch auf diesem Personenbegriff.¹⁷²

Die Unklarheit in der Methode der Hegelschen Rechtsphilosophie liegt in Folgendem: Einerseits wird die Rechtsphilosophie in ihrer Struktur als der Fortgang des Rechtsbegriffs verstanden, damit der Fortgang der *Grundlinien* als eine immanente Entwicklung des Begriffs betrachtet werden kann. Andererseits wird der Fortgang der *Grundlinien* inhaltlich durch die Entwicklung des freien Willens oder des Individuums dargestellt. Vom Standpunkt des Rechtsbegriffs ist der Fortgang der *Grundlinien*

170 Nach dem „Stufengange der Entwicklung der Idee des an und für sich freien Willen“ (R: §33) wird die Hegelsche Rechtsphilosophie eingeteilt. Siehe auch: R: §33 Zu.

171 „Der Grundbegriff des abstrakten Rechts ist die *Person*.“ (Hösle 1987: 491).

172 Vgl. Stederoth 2006: 496.

immanent, weil der Begriff des Rechts selbst die Identität von Anundfürsichsein und Gesetzsein ist. Aber vom Standpunkt des Individuums ist die immanente Entwicklung der *Grundlinien* wegen der negativen Konklusionen in allen Teilen fragwürdig.

In dieser Zweideutigkeit der Methode zwischen der Entwicklung des Begriffs und des Individuums wird tatsächlich ein Zwittercharakter und ein Spannungsfeld zwischen dem objektiven Geist und der Subjektphilosophie dargestellt. In diesem Zusammenhang muss analysiert werden, welche Rolle der objektive Geist und die Subjektphilosophie im dialektischen Fortgang der *Grundlinien* spielen. Hinsichtlich der Dialektik des abstrakten Rechts und der Moralität, die inhaltlich durch die Entwicklung einer Subjektphilosophie dargestellt, aber von Hegel als Fortgang des Rechtsbegriffs bezeichnet wird, ist zu beobachten, dass sich in der Struktur des objektiven Geistes eine Überwindung der bloßen Subjektphilosophie ankündigt. In diesem Sinne kann man sagen, dass Hegels Philosophie im Vergleich zu Kant und Fichte, deren Thesen als subjektiver Idealismus gelten können, keine reine Subjektphilosophie ist und als objektiver Idealismus bezeichnet werden könnte.¹⁷³

Im abstrakten Recht und in der Moralität wird diese Überwindung der bloßen Subjektphilosophie dadurch durchgeführt, dass sich die *Grundlinien* trotz der negativen Konklusionen in der Entwicklung des Subjekts weiterentwickeln können, weil das Subjekt von der Objektivität des Begriffs abgeleitet wird. In diesem Kontext kann man sich auch vorstellen, warum der kritische Impuls nach Fulda bereits der systematischen Lehrform der Hegelschen Philosophie innewohnt: Der kritische Impuls der Hegelschen Rechtsphilosophie liegt in der Forderung nach einer Herrschaft der Vernunft, die wiederum in der Überwindung der Subjektphilosophie durch die Entwicklung des Begriffs in seinem System enthalten ist.¹⁷⁴

Aber man darf nicht übersehen, dass die Hegelsche Rechtsphilosophie nicht allein durch die Erkenntnis von der Überwindung der Subjektphilosophie verstanden werden kann. In der *Logik* zeigt Hegel eindeutig, dass die Ideenlehre nicht nur eine Synthese von

¹⁷³ Vgl. Höhle 1987: 462.

¹⁷⁴ Vgl. Fulda 1968: 40; R: §3, §217, §25.

objektiver und subjektiver Logik, sondern Teil der subjektiven Logik ist.¹⁷⁵ Das heißt, dass die Hegelsche Rechtsphilosophie nicht nur eine Realisierung des Begriffs des Rechts oder eine Überwindung der Subjektphilosophie ist, sondern auch eine Rückkehr aus der Objektivität in die Subjektivität.¹⁷⁶ Im Abschnitt zum äußeren Staatsrecht in den *Grundlinien* kann man erkennen, wie sich der Staat von einer objektiven Verwirklichung des Rechtsbegriffs zur Individualität des Volkes im Verhältnis zu anderen Staaten entwickelt.¹⁷⁷

Es ist daher zu vermuten, dass das in dem Gegensatz zwischen der Subjektphilosophie und dem objektiven Geist überwundene Subjekt tatsächlich nicht wirklich überwunden wird oder dass der objektive Geist, der das Subjekt überwunden hat, sich später auch in ein Subjekt entwickelt. Zumindest ist festzustellen, dass die Auffassung vom Subjekt aus den ersten zwei Abschnitten der *Grundlinien* in Hegels Dialektik nicht endgültig aufgegeben wird. Hegels These, dass der anfänglich abstrakte Begriff in seiner Entwicklung nicht aufgegeben wird, sondern in sich immer reicher wird, kann auch als eine Beschreibung der Subjektentwicklung gelten. Dies ist möglich, wenn die Überwindung des Subjekts durch den objektiven Geist nur als eine Lösung der Probleme aus den negativen Konklusionen in der Entwicklung des Subjekts und nicht als eine Auflösung des Subjekts selbst betrachtet wird. Ansonsten wäre es problematisch, dass einerseits die Entwicklung des Rechtsbegriffs in Hegels Rechtsphilosophie immanent und kontinuierlich ist, aber andererseits die Entwicklung des Subjekts mit einer Negativität enden muss.¹⁷⁸

In diesem Kontext bleibt zu beantworten, ob das Fortschreiten in den ersten zwei

175 „Dieser Teil der Logik, der die Lehre vom Begriffe enthält und den dritten Teil des Ganzen ausmacht, wird auch unter dem besonderen Titel System der subjektiven Logik zur Bequemlichkeit derjenigen Freunde dieser Wissenschaft ausgegeben, die für die hier abgehandelten, in dem Umfange der gewöhnlich so genannten Logik befaßten Materien ein größeres Interesse zu haben gewöhnt sind als für die weiteren logischen Gegenstände, die in den ersten zwei Teilen abgehandelt worden.“ (Logik II: 243).

176 Vgl. Höhle 1987: 462.

177 Vgl. R: §1, § 321-§323.

178 Tatsächlich ist es fragwürdig, ob die Entwicklung des Subjekts mit der des Menschen gleichzusetzen ist.

Abschnitten der Fortgang des Begriffs oder des Individuums ist, weil die Entwicklung des Begriffs auch durch die Entwicklung des Menschen zur Darstellung gebracht wird. In dem scheinbar offensichtlichen Unterschied zwischen den beiden Entwicklungen, in dem die Beschränktheit in der Entwicklung des Individuums durch den Begriff des Rechts aufgehoben wird, besteht dahingehend Klärungsbedarf, was das Verhältnis zwischen Begriff, Subjekt und Individuum eigentlich ist. Das Individuum spielt Hegel zufolge nämlich tatsächlich nicht nur eine passive Rolle und das Subjekt hat in Hegels Philosophie auch nicht nur die Bedeutung des Individuums.

Hegel betont zwar, dass die eigentümliche Weise des Denkens der Philosophie nicht unmittelbar mit dem Denken des Menschen identifizierbar ist, weil der durch das Denken des Menschen hervorgebrachte Gehalt zunächst nicht in Form des Gedankens, sondern als Gefühl und Anschauung erscheint.¹⁷⁹ Er lehnt aber das Denken des Menschen nicht ab, weil das Denken der Philosophie schon in der Unmittelbarkeit des Denkens des Menschen eingepflanzt ist, die sich in das Denken der Philosophie entwickeln könnte.¹⁸⁰ Die Entwicklung des Menschen und des Rechtsbegriffs sind daher weder identisch noch voneinander unabhängig. Aber es ist sicher, dass die von Hegel angekündigte Entwicklung vom Abstrakten zum Konkreten nicht im Sinne des Menschen, sondern hinsichtlich des Rechtsbegriffs verstanden werden soll.

2.3.3 Die Entwicklung des Subjekts und des Menschen

Die Rolle des Subjekts in Hegels Rechtsphilosophie ist vieldeutig, weil nicht nur das Individuum, sondern auch der Rechtsbegriff und sogar Gott von Hegel als Subjekt bezeichnet werden.¹⁸¹ Es ist daher nicht genug, wenn die von Hegel bezeichnete

¹⁷⁹ Vgl. Enz 1830: §2.

¹⁸⁰ „Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heißt, ist [es] übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, common sense, Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip.“ (Enz 1830: §63).

¹⁸¹ Nach Hegel ist Gott Substanz, Subjekt und absoluter Geist. Vgl. RfMO: 281.

immanente Entwicklung seiner Rechtsphilosophie bloß als eine Überwindung des subjektiven Willens oder eine Ableitung des Individuums vom Rechtsbegriff betrachtet wird. Schließlich können alle diese Elemente im Sinne des Subjekts begriffen werden. In diesem Abschnitt wird das Verhältnis zwischen Subjekt, Menschen und dem Begriff des Rechts in Hegels Rechtsphilosophie noch genauer geprüft.

Das Individuum im Abschnitt der Moralität wird von Hegel als Subjekt bezeichnet, weil der moralische Standpunkt des Individuums nicht bloß an sich, sondern auch für sich unendlich ist. Mit dieser Reflexion des Willens, d.h. der Subjektivität in der Moralität, entwickelt sich das Individuum von einer Person zu einem Subjekt. Nicht zu übersehen ist aber, dass Gegenstand der Hegelschen Rechtsphilosophie die „Idee des Rechts“, der „Begriff des Rechts“ und dessen „Verwirklichung“ (R: §1) sind. Was Hegel in seiner Rechtsphilosophie als Hauptthema behandelt, ist auch nicht die Entwicklung des Individuums, sondern die Entwicklung des Rechtsbegriffs.

Man muss jedoch beachten, dass der Boden des Rechts „das Geistige“ und der Ausgangspunkt des Rechts „der Wille“ (R: §4) ist. Das heißt, dass der Rechtsbegriff in Hegels Rechtsphilosophie auch vom Subjekt und seiner Subjektivität aus betrachtet werden kann. Entsprechend vertritt Michael Theunissen die Meinung, dass der Gegenstand der Rechtsphilosophie Hegels weder auf isolierte Individuen noch auf eine sie umfangende Ganzheit begrenzt ist, sondern auf soziale Beziehungen, in denen die Individuen zuallererst sie selbst werden. Das heißt, dass der Rechtsbegriff als Gegenstand der Hegelschen Rechtsphilosophie, obwohl er rein formal eine Darstellung des Hegelschen Idealismus ist, inhaltlich aber eine Auslegung der sozialen Beziehungen des Individuums ist.¹⁸²

182 Vgl. Theunissen 1982: 317f. Der Ansatz der Sittlichkeit ist nicht durch das atomische Individuum, sondern durch die sozialen Beziehungen des Individuums zu seinem Umfeld zu erkennen. Daher betont Hegel: „Beim Sittlichen sind daher immer nur die zwei Gesichtspunkte möglich, daß man entweder von der Substantialität ausgeht oder atomistisch verfährt und von der Einzelheit als Grundlage hinaufsteigt: dieser letztere Gesichtspunkt ist geistlos, weil er nur zu einer Zusammensetzung führt, der Geist aber nichts Einzelnes ist, sondern Einheit des Einzelnen und Allgemeinen.“ (R: §156 Zu.).

Der Begriff des Rechts als ein Subjekt kann durch seine Aktivität als ein Einzelnes begründet werden. Der Rechtsbegriff als ein Subjekt ist die Einzelheit, die durch „die absolute Einheit des Selbstbewusstseins mit sich“, „die Besonderheit des Willens als die Willkür und de[n] zufällige[n] Inhalt beliebiger Zwecke“ sowie „die einseitige Form“ des „Gewollte[n]“ (R: §25) die Subjektivität des Begriffs des Rechts darstellt. Die Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie kann in diesem Sinne als Fortgang des subjektiven Begriffs verstanden werden und sich theoretisch von der Entwicklung des Individuums unterscheiden. Die Subjektivität ist nämlich „*kein distinktives* oder exklusives Merkmal des Menschen bzw. des subjektiven Geistes, wie es nach Descartes zu erwarten wäre“ (De Vos 2006a: 430).

Aufgrund der Subjektivität des Rechtsbegriffs kann man das Verhältnis zwischen Menschen und Recht nicht bloß unter Betrachtung des Gegensatzes zwischen der Subjektphilosophie und der Objektivität des Rechts beobachten. Der Rechtsbegriff selbst ist wegen seiner Subjektivität keine bloß feste objektive Voraussetzung gegenüber dem Menschen. Vielmehr ist er selbst eine aktive Einheit, die von Hegel als „Ich“ (R: §5) bezeichnet wird. In diesem Kontext ist das Ich in der Darstellung der *Grundlinien* nicht im Sinne des Menschen zu begreifen. Vielmehr ist das Ich der Rechtsbegriff, der sich in Hegels Rechtsphilosophie wie der Mensch mit seinem freien Willen gestalten kann.¹⁸³ In der Vorrede der *Grundlinien* erklärt Hegel ausdrücklich, dass die Aufgabe der Philosophie gegenüber der Wirklichkeit „nicht das Aufstellen eines Jenseitigen“, sondern das „Ergründen des Vernünftigen“ und das „Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen“ (R: Vorrede) sei. Die *Grundlinien* nämlich könnten „nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen“ (R: Vorrede).

Für Hegel ist die Wirklichkeit selbst vernünftig. Die Aufgabe seiner Rechtsphilosophie ist es lediglich, den Staat in der Wirklichkeit als ein in sich Vernünftiges zu begreifen.

183 Vgl. R: §5-§7. „Der Begriff, insofern er zu einer solchen Existenz gediehen ist, welche selbst frei ist, ist nichts anderes als Ich oder das reine Selbstbewußtsein.“ (Logik II: 253) „Das Denken als *Subjekt* vorgestellt ist *Denkendes*, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekt als Denkenden ist *Ich*.“ (Enz 1830: §20).

Die Vernunft des Staates oder der Wirklichkeit wird von Hegel durch seine Entwicklungen in drei Stufen ergründet. Durch diese Erklärung über die Entwicklung und die Vernunft des Staates in der Vorrede der *Grundlinien* wird ganz deutlich, dass die Hegelsche Rechtsphilosophie „nicht ein normativer Entwurf für die Zukunft sein“ (Hösle 1987: 418) will. Aber die These, dass die *Grundlinien* kein normativer Entwurf für die Zukunft sind, muss im Zusammenhang mit der doppelten Entwicklungslinie der *Grundlinien* erfasst werden, damit sie nicht missverstanden wird. Die Entwicklung in der Hegelschen Rechtsphilosophie hat zwei unterschiedliche, aber miteinander eng verbundene Linien: Die Entwicklung des Rechtsbegriffs und die des Individuums.

In den ersten zwei Abschnitten der *Grundlinien* verlaufen die Entwicklung des Rechtsbegriffs und die des Menschen fast identisch: Jede Stufe (d.h. das abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit) in der Entwicklung des Rechts ist die Bestimmung und das Dasein der Freiheit.¹⁸⁴ Diese Entwicklung des Rechtsbegriffs kann im Sinne der Entwicklung des Subjekts verstanden werden, weil der Begriff mit seiner Subjektivität eine aktive Einheit ist, die sich stufenweise entwickeln kann. Wie die Entwicklung des Rechtsbegriffs wird die Entwicklung des Menschen in den *Grundlinien* auch als eine Entwicklung des Subjekts bezeichnet: „Die Freiheit, die wir hier haben, ist das, was wir Person nennen, das heißt Subjekt“ (R: §33 Zu.). Die Entwicklung des Individuums ist nach Hegel ebenso wie der Rechtsbegriff eine Vertiefung der Freiheit, weil das Individuum als Subjekt nicht nur an sich frei, sondern auch für sich frei ist.¹⁸⁵

Man kann sagen, dass die Entwicklungsrichtung der beiden zumindest in den ersten zwei Abschnitten der *Grundlinien* fast identisch ist. Aber kann man aufgrund der analogen Entwicklungsrichtung von Rechtsbegriff und Individuum behaupten, dass Hegels Rechtsphilosophie weder ein normativer Entwurf des Staates noch eine normative Theorie des Menschen ist, weil beide sich mit der Subjektivität entwickeln können?

Im Übergang vom abstrakten Recht zur Moralität und von der Moralität zur Sittlichkeit

184 Vgl. R: §30 Anm., §31.

185 Vgl. R: §105, §35 Zu.

kann man vielleicht den Unterschied zwischen den beiden Entwicklungslinien feststellen. Man kann in der Tat nicht bestreiten, dass diese Übergänge nach Hegel eine immanente Entwicklung des Rechtsbegriffs sind, weil die Theorie des Rechtsbegriffs durch die *Logik* gerechtfertigt werden kann.¹⁸⁶ Es ist aber zu vermuten, dass die Entwicklung des Individuums nicht immanent ist und vom Fortschreiten des Rechtsbegriffs abgeleitet werden muss, denn in seiner Entwicklung gerät das Individuum in negative Konklusionen und kann sich nicht aus eigener logischer Kraft herausbilden.¹⁸⁷

Wenn man die ersten zwei Abschnitte bezüglich der Hegelschen Kritik am Naturrecht beobachtet, entspricht diese Vermutung dieser Kritik völlig. Das heißt, dass die positiven Sitten in einem reinen Naturzustand nicht abgeleitet werden können. Deshalb muss die empirische Behandlungsart andere natürliche Bestimmtheiten (wie den Geselligkeitstrieb oder die Todesfurcht) voraussetzen oder zu positiv-geschichtlichen Bestimmtheiten wie der Unterjochung des Schwachen durch den Mächtigen Zuflucht nehmen.¹⁸⁸ Bei Hegel selbst kann der sich in den negativen Konklusionen befindende Mensch nur weiter fortschreiten, wenn er auch durch eine äußere Kraft bestimmt wird. Bei Hegel ist diese Kraft nichts Zufälliges, sondern der Begriff des Rechts.

Es ist daher verständlich, dass Hegels *Grundlinien* keine normative Theorie darstellen, weil sie eine Entfaltung des Rechtsbegriffs sind, der sich wegen seiner Subjektivität immanent entwickeln kann. Aber das Individuum, das von Hegel auch als Subjekt anerkannt wird, wird von ihm tatsächlich nicht wie der Begriff des Rechts als ein aktives Subjekt behandelt. Das Bewusstsein des Individuums erscheint nach Hegel zunächst „nicht in Form des Gedankens“, sondern als „Gefühl, Anschauung, Vorstellung“, während aber die Rechtsphilosophie als Philosophie „eine eigentümliche Weise des Denkens“ (Enz 1830: §2) ist. In dieser Erklärung kann man feststellen, warum sich die Entwicklung des Rechtsbegriffs von der Entwicklung des Menschen in Hegels *Grundlinien* unterscheiden muss.

186 In den *Grundlinien* betont Hegel mehrmals, dass seine Rechtsphilosophie die Hegelsche *Logik* voraussetzt. Vgl. Ottmann 1982: 382.

187 Vgl. R: §102; Ottmann 1982: 384.

188 Vgl. Riedel 1982: 87; NR: 446f.

Die denkende Betrachtung der Gegenstände in Hegels Philosophie ist tatsächlich eine bestimmte Denkweise, in der das Denken als Form charakterisiert wird und nicht mit dem Denken des Individuums identifiziert werden kann. In der *Phänomenologie des Geistes* kommentiert Hegel: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt.“ (PG: 14) Das heißt, dass Philosophie nur in Form von Wissenschaft wirkliches Wissen sein kann. Hegel sagt außerdem, dass die Wahrheit der Philosophie nur „an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz“ (PG: 15) haben kann.

Es ist daher zu beobachten, dass Hegel mit diesem Bestehen auf dem begrifflichen Status des wissenschaftlichen Wissens der aristotelischen Lehre folgt, bei der die Wissenschaft als Wissen des Allgemeinen gilt.¹⁸⁹ Begriff und Denken sind deshalb wesentlich von Gefühl und Anschauung verschieden, die Hegel als wichtige Merkmale des menschlichen Geistes bezeichnet.¹⁹⁰ Die Philosophie als „denkende Betrachtung der Gegenstände“ (Enz 1830: §2) ist auch der Grund dafür, warum Hegel seine Rechtsphilosophie als einen Versuch der Darstellung des Staates charakterisiert.¹⁹¹ Die Aufgabe seiner Rechtsphilosophie kann nicht durch eine unmittelbare Betrachtung eines existierenden Staates, sondern durch eine bestimmte Form der Dialektik, d.h. die „Stufe der Entwicklung“ (R: §30) erfüllt werden.

Die Hegelsche Rechtsphilosophie als eine Darstellung des in sich vernünftigen Staates ist eine philosophische Darstellung, die nur durch die denkende Betrachtung der

189 Vgl. Düre u.a. 2000: 22f. „Wir müssen dasselbe jedoch nicht auf Grund der Schlußfolgerung und der begrifflichen Voraussetzungen zu ermitteln suchen, sondern ebenso auf Grund der darüber herrschenden Ansichten. Mit Wahrheit stimmen alle Tatsachen überein, mit dem Irrtum aber gerät die Wahrheit bald in Zwiespalt.“ (NE: 1098b 9ff.).

190 In diesem Unterschied zwischen dem philosophischen Denken und dem Gefühl und der Anschauung des Menschen ist es zu bemerken, dass einerseits dieser Unterschied Kants Lehre von der Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand genau folgt, aber andererseits Hegels Begriffe des Denkens und Rechtsbegriffs sich radikal von Kants Philosophie abgrenzen. Vgl. Düre u a. 2000: 22.

191 Vgl. R: Vorrede.

Gegenstände gestaltet werden kann. Wenn man die denkende Betrachtung der Philosophie durch ihre Sprache beobachtet, wobei „die Sprache das Werk des Gedankens ist“, kann „in ihr auch nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist“ (Enz 1830: §20 Anm.). Wenn die philosophische Sprache nur Allgemeines ausdrücken kann, können das Unsagbare, das Gefühl, die Empfindung usw. nicht gesagt werden, weil diese nicht allgemein sind. Nur wenn das Subjekt in der denkenden Betrachtung die „reine Beziehung auf sich selbst“ und vom „Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand wie via jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung usf. abstrahiert ist“ (Enz 1830: §20 Anm.), ist es als Ich an und für sich allgemein.¹⁹²

Die Abstrahierung des Subjekts von der empirischen Besonderheit in die denkende Betrachtung der Philosophie ist notwendig, weil das Ich nur durch die Abstrahierung „die Existenz der ganz *abstrakten* Allgemeinheit“ und „das abstrakte *Freie*“ (Enz 1830: §20 Anm.) werden kann. Die *Grundlinien* müssen daher durch ein abstrahiertes Ich als Subjekt die Dialektik fortschreiten.¹⁹³ Die drei Teile der *Grundlinien* sind entsprechend die Darstellung, wie sich die Hegelsche Rechtsphilosophie durch das abstrahierte Ich als Subjekt vom Abstrakten zum Konkreten stufenweise entwickeln kann. Das abstrakte Ich wird dadurch zur Darstellung gebracht, dass sich das Subjekt im abstrakten Recht in Form der unmittelbaren Persönlichkeit und in der Moralität in Form der unendlichen Reflexion entfaltet.

Diese abstrakten Formen der Darstellung der Hegelschen Rechtsphilosophie sind notwendig, weil die Philosophie wegen ihrer abstrakten Form der objektive Gedanke genannt werden kann, der von aller Partikularität befreit ist und nur das Allgemeine zeigt.¹⁹⁴ In diesem Sinne können die ersten zwei Abschnitte der *Grundlinien* selbstverständlich nicht nur als Kritik am Naturrecht, sondern als Kritik am Naturrecht mit der Darstellung von Hegels System betrachtet werden, weil das abstrahierte Ich die methodische Grundlage der Hegelschen Rechtsphilosophie ist. Das Ich kann aber nicht nur im Sinne des Subjekts als Rechtsbegriff, sondern auch als Individuum verstanden werden.

¹⁹² Vgl. Enz 1830: §20 Anm.; Düre u.a. 2000: 23f.

¹⁹³ Vgl. R: §2.

¹⁹⁴ Vgl. Enz 1830: §23, §24.

Aufgrund der Subjektivität des Rechtsbegriffs kann die Dialektik des abstrahierten Subjekts daher nicht wie das abstrakte Recht und die Moralität von den verschiedenen Stufen in der Entwicklung des Rechtsbegriffs beschränkt werden. Dadurch unterscheidet sich die Hegelsche Rechtsphilosophie vom Formalismus des Rechts, der sich von der Abstraktheit des Rechts nicht immanent weiter zum Konkreten entwickeln kann, weil das Recht im Formalismus des Rechts nicht als etwas Heiliges behandelt wird und keine Subjektivität hat.¹⁹⁵ Er beruht nicht auf dem Begriff des Rechts, sondern nur auf dem Unterschied in der Entwicklung des Freiheitsbegriffs, der aber Hegel zufolge nur im Zusammenhang mit der Subjektivität des Rechtsbegriffs sinnvoll ist.¹⁹⁶

Diese Trennung zwischen den zwei Entwicklungslinien in den ersten beiden Teilen der *Grundlinien* zeigt einerseits den wesentlichen Unterschied zwischen der Entwicklung des Menschen und der des Rechtsbegriffs. Andererseits lehnt Hegel nicht ab, dass der Mensch wie der Rechtsbegriff die Fähigkeit hat, sich immanent entwickeln zu können, weil die Entwicklung des Menschen wie die Entwicklung des Rechtsbegriffs in den *Grundlinien* als eine Entwicklung der Vertiefung der Freiheit des Subjekts bezeichnet wird.¹⁹⁷ In diesen beiden Teilen kann das Individuum durch die Ableitung des Rechtsbegriffs noch vom abstrakten Recht zur Moralität übergehen. Was das Individuum wirklich beschränkt, ist der Rechtsbegriff der ersten zwei Teile, mit dem das Individuum nicht im Zusammenhang mit der Gesellschaft, sondern nur durch die Betrachtungsweise des Individualismus seine Beziehung mit den anderen behandeln kann.

195 Unter Heiligkeit versteht Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* nicht die unmittelbare Religiosität, sondern die Sittlichkeit, die in seinen *Grundlinien* als das Wesen des Staates dargestellt wird. „Die Sittlichkeit bestimmt sich so als Heiligkeit.“ (VPR II: 51).

196 Vgl. R: §30, §30 Anm.

197 „Die Freiheit, die wir hier haben, ist das, was wir Person nennen, das heißt Subjekt.“ (R: §33 Zu.). Vgl. R: §35 Zu., §105.

3. Die methodische Grundlage des Hegelschen sittlichen Staates

Systematisch betrachtet muss die methodische Grundlage des Hegelschen sittlichen Staates nach seinem philosophischen System begründet werden. Aber in der Tat kann man in seiner systematischen Begründung des sittlichen Staates auch seine Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Politiktheorien feststellen. Um die Diskussion über Hegels sittlichen Staat nicht bloß in seinem eigenen System zu betrachten und damit einzuschränken, ist die Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den anderen Theorien notwendig, damit seine Theorie nicht nur durch seine eigenen Aussagen erklärt wird.

In diesem Kapitel wird Hegels Rechtsphilosophie mit zeitgenössischen Theorien des Naturrechts verglichen. Dieser Vergleich ist nicht nur sinnvoll, weil das Thema des Naturrechts schon im Jahr 1803 von Hegel behandelt wurde.¹⁹⁸ Noch wichtiger ist, dass man bei der Diskussion über das Verhältnis von Freiheit und Natur im System der Hegelschen Rechtsphilosophie die Beurteilung der Naturrechtstheorien vor Augen haben muss. Nach Manfred Riedel steht Hegel wie Hobbes auch zum einen auf dem Boden des konstitutiven Naturbegriffs und zum anderen auf der Voraussetzung eines von einer gegebenen natürlichen und geschichtlichen Gewalt emanzipierten Willens.¹⁹⁹ Bei Hegel durchzieht der vom abstrahierten Subjekt ausgehende Aufbau das ganze System der Rechtsphilosophie, weil von ihm der Rechtsbegriff und der Mensch als abstraktes Subjekt immer anerkannt werden.²⁰⁰

198 Vgl. NR.

199 Vgl. Riedel 1982: 72.

200 Vgl. Riedel 1982: 75. Aber der Einzelwille ist nach Hegel nicht die freie und zufällige Willkür im Sinne des Naturrechts wie bei Hobbes. Das Subjekt wird in das abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit erst eingeführt, nachdem der Wille „in der Lehre vom subjektiven Geist von aller zufälligen Naturbestimmtheit bereits gereinigt worden ist“ (Riedel 1982: 76). Das heißt, dass Hegels Begriff des Subjekts „von dem im Einzelwillen enthaltenen allgemeinen Willen“ (Riedel 1982: 76) ausgeht.

Noch wesentlicher ist, dass Hegels Rechtsphilosophie mit dem Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts dieselbe Idee von der durch die Abwesenheit natürlicher Zwecke und ihrer Hinordnung zu einem letzten Zweck definierten Natur teilt. In diesem Sinne ist Hegels Rechtsphilosophie den Naturrechtstheorien nicht entgegengesetzt, weil die beiden von der Befreiung der Natur ausgehen oder eine zweite Natur hervorbringen müssen.²⁰¹ Es ist daher wichtig und hilfreich, wenn Hegels Rechtsphilosophie mit den Naturrechtstheorien verglichen wird, weil sie die Naturrechtstheorien nicht nur kritisiert, sondern auch aufnimmt und umgestaltet. Die *Grundlinien* werden daher nicht zufällig von Hegel als *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* bezeichnet. Das Naturrecht wird in Hegels Rechtsphilosophie nicht einfach abgelehnt oder aufgenommen, sondern rekonstruiert. Deshalb kann man sagen, dass „Hegel sich ausdrücklich in der Naturrechtstradition situiert“ (Cruysberghs 2006: 334).²⁰² Man kann sogar behaupten, dass Hegels Begriff der Rechtsphilosophie ein Naturrecht ist, wenn das Naturrecht als Normenbestand verstanden wird.²⁰³

3.1 Hegel und Hobbes' Naturrechtslehre

Im ersten Abschnitt der *Grundlinien* behandelt Hegel das Problem des abstrakten Rechts. Es ist sinnvoll, Hegels Methode des abstrahierten Subjekts und seine politische Theorie mit Hobbes' Naturrechtstheorie zu vergleichen, weil Hobbes' politische Theorie auch vom abstrakten Individuum ausgeht. Das abstrakte Subjekt als Ausgangspunkt ist bei beiden Theoretikern ähnlich, aber hinsichtlich der Methode ist die politische Theorie

201 Vgl. Riedel 1982: 72f.

202 Hegels Heidelberger Vorlesung (1817/18) über die Rechtsphilosophie wird auch von ihm als „Naturrecht und Staatswissenschaft“ bezeichnet. Vgl. Vorlesungen I.

203 Der Ausdruck Naturrecht hat in Hegels Zeit eine dreifache Bedeutung: Er ist einmal das Recht, das von der Natur und nicht vom Menschen verbindlich ist. Zum anderen ist das Naturrecht eine Disziplin, die sich mit dem Normenbestand beschäftigt. In diesem Sinne wird das Naturrecht erst im 19. Jahrhundert durch die Bezeichnung „Rechtsphilosophie“ ein Begriff der Rechtswissenschaft, wobei der Titel von Hegels *Grundlinien* der Philosophie des Rechts eine wichtige Rolle spielt. Drittens kann „Naturrecht“ auch als ein Werk dieser Disziplin betrachtet werden. Zum Beispiel spricht Hegel in einem Brief an Miethammer von seinem Naturrecht. Vgl. Schnädelbach 2000: 11f.

der beiden sehr unterschiedlich. Durch diesen Vergleich kann man den Unterschied zwischen Hegels Rechtsphilosophie und Hobbes' Naturrechtstheorie besser analysieren.

3.1.1 Hegels Kritik an der Hobbesschen Methode

Hobbes' politische Theorie und Hegels Rechtsphilosophie haben eine gemeinsame Grundlage: beide gehen sie vom Individuum aus. Für Hegel enthält die Persönlichkeit bereits die Rechtsfähigkeit im abstrakten Rechts. Mit der abstrakten Persönlichkeit kann die abstrakte Grundlage des formellen Rechts herausgebildet werden.²⁰⁴ Es ist bei Hegel deshalb eindeutig, dass die Rechtsfähigkeit in der Bestimmung der Persönlichkeit bereits vorhanden ist. Das abstrakte Recht und das Eigentum werden nicht erst in der bürgerlichen Gesellschaft oder im zwischenmenschlichen Kontext durch das Gesetz begründet. Im Gegenteil: die Grundlage der Rechtsfähigkeit kann in der abstrakten Persönlichkeit festgestellt werden. In diesem Sinne ist das Eigentum bei Hegel nicht durch irgendeine gesellschaftliche Vorstellung konstruiert, sondern abstrakt und philosophisch in der Persönlichkeit begründet, die von Hegel als der „einzelne Wille eines Subjekts“ (R: §34) charakterisiert wird.²⁰⁵

In Hegels Kommentar über das Naturrecht erklärt er, dass der Naturzustand ein Zustand der „Gewalttätigkeit und des Unrechts [ist], von welchem nichts Wahres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist“ (Enz 1830: §502 Anm.). Damit meint Hegel, dass die freie Persönlichkeit und ihre Bestimmungen überhaupt nicht in diesem Naturzustand entstehen können, weil sie das Gegenteil der Naturbestimmung im Naturzustand sind. Das heißt, dass der Gesellschaftsvertrag auch nicht im Naturzustand abgeschlossen werden kann, weil die Willkür und die Gewalttätigkeit des Naturzustandes eingeschränkt und aufgeopfert werden müssen.²⁰⁶ Hobbes' Theorie hat Hegel zufolge das Problem, dass sie das Natürliche mit dem Begriff des Rechts

204 Vgl. R: §36; Enz 1830: §502 Anm.: „In der Tat aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegenteil der Naturbestimmung ist.“

205 Vgl. Ritter 2003c: 268; R: §41, §41 Zu.

206 Vgl. Enz 1830: §502 Anm.

verwechselt. Der geläufige Satz der Naturrechtstheorie, dass alle Menschen von Natur aus gleich sind, zeigt nach Hegel gerade diese Verwechslung vom Begriff des Rechts mit dem der Natur. Ihm zufolge kann die Gleichheit aller Menschen nicht durch die unmittelbare Natürlichkeit argumentiert werden und die Menschen sind vielmehr bezüglich dieser Natürlichkeit ungleich. Die Gleichheit und die Freiheit aller Menschen werden nach Hegel nicht im Naturzustand, sondern durch die abstrakte Subjektivität der Person argumentiert.²⁰⁷

Hegels Kritik an Hobbes ist einerseits wichtig, aber andererseits nicht völlig treffend. Seine Kritik, dass die freie Persönlichkeit und ihre Bestimmungen nicht im Naturzustand entstehen können, ist eine wichtige Kritik an der Naturrechtstheorie. In dieser Kritik kann man feststellen, dass das Recht bei Hegel nicht zum Reich der Natur, sondern zu dem des Geistes gehört.²⁰⁸ Das Natürliche und das Geistige bilden bei Hegel in diesem Sinne einen Gegensatz. Tatsächlich ist der Naturzustand bei Hobbes wie in Hegels Kritik ein Kriegszustand. Für Hobbes entsteht der Naturzustand daraus, dass die Menschen sich wegen der Gleichheit der körperlichen und geistigen Fähigkeiten gegenseitig bedrohen oder sogar töten könnten.²⁰⁹ Für Hegel ist Hobbes' Naturrechtstheorie problematisch, nicht weil der Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit ist, sondern weil Hobbes' Methode nach Hegel willkürlich ist.

Hegel zufolge kann Hobbes' Behandlungsart des Naturrechts als empirische Behandlungsart bezeichnet werden.²¹⁰ Mit dieser empirischen Behandlungsart wird der Naturzustand aber nicht begrifflich, sondern willkürlich beschrieben. Der Naturzustand wird je nach Erfahrung beliebig definiert. Diese Erfahrung ist aber nicht allgemein

207 Vgl. Enz 1830: §539 Anm. Hinsichtlich der „Natur“ kritisiert Ulrich Beck, dass Natur gerade nicht Natur, „sondern ein Begriff, eine Norm, eine Erinnerung, ein Utopie, ein Gegenentwurf“ (Beck 1988: 65) ist.

208 Vgl. R: §4: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist“. Enz 1830: §381: „Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebensowohl als das *Subjekt* der *Begriff* ist.“

209 Vgl. L: Kap. 13.

210 Vgl. NR: 440.

gültig, sondern kann individuell unterschiedlich sein.²¹¹ Die Überwindung des Naturzustandes ist daher willkürlich definiert, weil bezüglich dieser Überwindung nur durch Hobbes' persönliche Beobachtung erfahren wird, was zum Chaos des Naturzustandes gehört und was zur Allgemeinheit der Menschheit gehören kann. Daher kritisiert Hegel, dass die Notwendigkeit der Überwindung des Naturzustandes eigentlich von Hobbes durch seine persönliche Erfahrung vorausgesetzt wird.²¹²

Methodisch betrachtet trifft Hegels Kritik an Hobbes' Recht zu, weil es für Hegel fragwürdig ist, warum eine wissenschaftliche Theorie die persönliche Erfahrung als notwendigen Bestandteil beinhalten kann, da die Philosophie nach Hegel „zunächst als denkende Betrachtung der Gegenstände“ (Enz 1830: §2) bestimmt wird. Die Erfahrung in Hegels Philosophie ist nicht bedeutungslos, aber es muss durch die sinnige Betrachtung der Welt unterschieden werden, ob die Erfahrung nur eine bedeutungslose und vorübergehende Erscheinung oder aber wahrhafte Wirklichkeit ist. Es ist deshalb bei Hegel auch möglich, dass der Inhalt der Philosophie durch die Erfahrung erworben wird, wenn die Erfahrung „der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt“ (Enz 1830: §6) ist.²¹³ Der Schwerpunkt von Hegels Kritik an Hobbes liegt deshalb nicht darin, dass dieser die Erfahrung unmittelbar als Inhalt seiner Philosophie aufnimmt. Nach Hegel liegt das Problem dieser Behandlungsart vielmehr darin, dass die Erfahrung von Hobbes willkürlich und beliebig ausgewählt und zum allgemeinen Inhalt seiner Philosophie gemacht wird.²¹⁴

Außerdem kann man sagen, dass Hegels Kritik an Hobbes in der Tat eine Frage nach

211 Vgl. NR: 442f.

212 Vgl. NR: 445-447.

213 Siehe auch: Enz 1830: §16 Anm.: „Es gehört zu solcher Empirie, daß durch die Entgegensetzung und Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die äußerlichen, zufälligen Umstände der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das Allgemeine vor den Sinn tritt. - Eine sinnige Experimentalphysik, Geschichte usf. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Taten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen.“

214 Deswegen macht Hegel deutlich, dass es nicht erlaubt ist, die wahrhafte Wissenschaft bloß deswegen abzusprechen, weil sie eigentlich empirisch sei. Vgl. NR: 435.

dem Verhältnis von Wissenschaft und Erfahrung ist. Dazu vertritt Hegel folgende Meinung: „Ob etwas eine subjektive Ansicht oder eine objektive Vorstellung, ein Meinen oder Wahrheit sei, kann die Philosophie allein ausmachen.“ (NR: 511) Hegels Argument über den Gegensatz zwischen subjektiver Ansicht und objektiver Vorstellung beinhaltet eindeutig, dass in den Wissenschaften nicht die „unmittelbare Anschauung selbst, sondern dieselbe in das Intellektuelle erhoben, gedacht und erklärt, aus ihrer Einzelheit genommen und als Notwendigkeit ausgesprochen“ wird und allein „für Erfahrung gilt“ (NR: 511f.).²¹⁵ Anhand dieses Arguments wird deutlich, dass die Philosophie die Aufgabe hat, „die Realität ihrer Gedankenbestimmungen in diesem Feld zu erweisen oder nachzuweisen“ (Schnädelbach 2000: 18f.). Ansonsten ist der Satz „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (R: Vorrede) nicht zu erklären.

In der Schwierigkeit der Begründung, wie der Hobbessche Naturzustand tatsächlich überwunden werden kann, ist Hegels Kritik an Hobbes besser zu verstehen. Wenn der Hobbessche Naturzustand als ein Krieg aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*) begriffen wird, ist dessen Begründung des Naturrechts fragwürdig, weil sie eigentlich auf dem Naturzustand beruhen sollte, aber plötzlich ins *a priori* Normative übergeht.²¹⁶ Allerdings kann dieser Übergang nicht mit der eigenen Logik des Naturzustandes begründet werden. Deswegen kritisiert Hegel, dass die Begründung methodisch zirkulär ist.²¹⁷

3.1.2 Die Natur, das Recht und die Freiheit

215 Vgl. Schnädelbach 2000: 18.

216 Vgl. L: Kap. 13.

217 Vgl. Schnädelbach 2000: 30; NR: 447: „Nach der Fiktion des Naturzustandes wird er um der Übel willen, die er mit sich führt, verlassen, was nichts anderes heißt als: es wird vorausgesetzt, wohin man gelangen will, daß nämlich eine Einstimmung des als Chaos Widerstrebenden das Gute oder das sei, wohin man kommen müsse“. Diesbezüglich kritisiert Rousseau auch, dass Hobbes „zuerst dem Stärksten die Herrschaft über den Schwächsten“ gibt, „alsbald die Regierung entstehen lassen [hat], ohne an die Zeit zu denken, die verfließen mußte, bevor der Sinn der Worte Herrschaft und Regierung vorhanden sein“ (Disc.: 79) konnte.

Trotz Hegels Kritik an Hobbes' Methode muss man sagen, dass Hegels Rechtsphilosophie inhaltlich zu Hobbes' Naturrechtstheorie nicht ganz im Gegensatz steht. Vielmehr teilen die beiden sogar viele Ansichten.

Bezüglich der Grundlage des Rechts macht Hegel in der Vorrede der *Grundlinien* deutlich, dass die sittliche Welt der Philosophie der Natur gegenübersteht.²¹⁸ Diese Gegenüberstellung von Natur und sittlicher Welt der Philosophie oder von den Gesetzen der Natur und den Gesetzen des Rechts kann man in der Vorlesungsnachschrift über die Hegelsche Philosophie des Rechts von H.G. Hotho im Wintersemester 1822/23 besonders deutlich sehen. Hegel selbst behandelt sie allerdings in den *Grundlinien* relativ wenig. Nach Hegel sind die Naturgesetze unmittelbar existent und man kann nur erkennen, wie sie sind. Für ihn sind die Naturgesetze auch richtig, aber der Maßstab dieser Gesetze ist nicht vom Menschen bestimmt. Die Gesetze des Rechts sind einerseits, wie die Naturgesetze auch, schlechthin da. Der Bürger kann nur lernen, was die Gesetze sind. Andererseits sind die Gesetze des Rechts jedoch wandelbar, das heißt, dass die Gesetze des Rechts nicht so absolut sind wie die Gesetze der Natur, weil die Gesetze des Rechts vom Menschen stammen.²¹⁹

Anders als der Maßstab der Gesetze der Natur, der außerhalb des Menschen bestimmt und unverändert ist, ist der Maßstab der Gesetze des Rechts wandelbar, denn der Mensch „bleibt bei dem Daseienden nicht stehen, sondern behauptet in sich den Maßstab zu haben von dem was Recht ist“ (PR-Hot: Vorrede, 93). Deshalb betont Hegel, dass der Boden des Rechts das Geistige und sein Ausgangspunkt der Wille ist, weil das Recht der Natur gegenübersteht und nur auf dem freien Willen beruhen kann.²²⁰ Die Überwindung der Naturgesetze ist daher der Beginn der Freiheit, weil das Recht nur aus dem Geist und nicht aus der Natur kommen kann.²²¹ Die Natur hat kein Recht, weil

²¹⁸ Vgl. Riedel 1982: 65; R: Vorrede.

²¹⁹ Vgl. PR-Hot: Vorrede, 92f.

²²⁰ Vgl. R: §4; PR-Hot: Vorrede, 93f.

²²¹ In Hegels Kommentar über Hobbes' Naturzustand erklärt er, dass der Naturzustand „ein Zustand des Mißtrauens aller gegen alle“ und „ein Krieg aller gegen alle (bellum omnium in omnes)“ ist, weil im Naturzustand „der Mensch nach seiner Natürlichkeit sich benimmt“ (VGP III: 228).

der Maßstab der Naturgesetze nicht vom Menschen selbst hervorgebracht wird.²²² Unter den Naturgesetzen ist der Mensch daher nicht frei.

In diesem Sinne ist Hegels Rechtsphilosophie eine Unterscheidung zwischen Natur und Recht und eine Überwindung der Naturgesetze, weil die Freiheit nur unter den Gesetzen des Rechts möglich sein kann. Aber es bleibt noch zu fragen, ob Hegel in seiner Rechtsphilosophie die Begriffe Natur und Naturrecht als Gegenbegriffe zur Freiheit betrachtet. Tatsächlich bezeichnet Hegel das Geistige und den freien Willen auch als eine „zweite Natur“ (R: §4). Im Zusammenhang zwischen dem Geistigen und der zweiten Natur kann man einerseits feststellen, dass das Recht als zweite Natur sich von der unmittelbaren Natürlichkeit des Menschen unterscheidet. Andererseits ist aber zu bemerken, dass Hegel die Tradition des Naturrechts trotz seiner methodischen Kritik auch nicht völlig ablehnt.

Der Ausdruck der zweiten Natur wird von Aristoteles für die auf Gesetz und Gewohnheit beruhende naturwüchsige Sitte und Polissittlichkeit verwendet.²²³ Bei Aristoteles ist die zweite Natur in dem Sinne zu verstehen, „daß jemandem dieses oder jenes zur zweiten Natur geworden sei“ (Schnädelbach 2000: 179). Aber bei Hegel ist sie „eine Natur, die von Menschen hervorgebracht und ins Werk gesetzt ist“ (Riedel 1982: 67). Genauer gesagt ist das Recht eine durch den sich verwirklichenden freien Geist gestiftete zweite Natur, die sich von der unmittelbaren Natürlichkeit unterscheiden kann. In diesem Kontext ist festzustellen, dass die neuzeitliche Verknüpfung von Recht und Freiheit mit dem Ausdruck der zweiten Natur von Hegel aufgenommen und erneut bekräftigt wird.²²⁴

Die zweite Natur kann auch in Hegels Verständnis des Zeitgeistes ihre Begründung finden. Das Bedürfnis, die Vernünftigkeit des Rechts zu erkennen, leitet zur Begründung der Rechtsphilosophie. Hegel zufolge sollte dieses Bedürfnis eigentlich immer bestehen, aber es ist in seiner gegenwärtigen Zeit eindeutig stärker als früher.²²⁵ Vor der Neuzeit

²²² Vgl. PR-Hot: Vorrede, 94.

²²³ Vgl. Riedel 1982: 67; Pol.: 1252a 31-1253a 40; NE: 1103a 17-27.

²²⁴ Vgl. Schnädelbach 2000: 179.

²²⁵ Vgl. PR-Hot: Vorrede, 96.

werden die Gesetze durch ihren Ursprung begründet. Die Erkenntnis der Gesetze ist daher eine geschichtliche Ausbildung.²²⁶ Aber Hegel zufolge sind die Gesetze in der Geschichte nur äußerlich gesehen nicht durch das allgemeine Prinzip zu begründen,²²⁷ weil das neuzeitliche Prinzip des Rechts nach Hegel nur im Zusammenhang mit der Entwicklung der Vernunft in der Geschichte begriffen werden kann. Die innerliche Vernünftigkeit der Geschichte wird von Hegel nicht abgelehnt, sondern bei der Begründung der neuzeitlichen Freiheit anerkannt.²²⁸

Wegen des starken Bedürfnisses nach dem Erkennen der Vernünftigkeit des Rechts in der neuen Zeit sind die Gesetze nicht mehr durch ihren Ursprung zu rechtfertigen, vielmehr sollten sie „allgemeine Gültigkeit“ (PR-Hot: Vorrede, 97) besitzen. Obwohl die Anerkennung des Rechts des Menschen von Hegel als Zeitgeist begriffen wird, der im Zusammenhang mit der Entwicklung der Geschichte stehen muss, ist die innerliche Grundlage des Rechts nicht irgendeine zeitbedingte Voraussetzung, sondern das Denken selbst. Das Denken ist die Selbstständigkeit, die den Menschen zum Menschen macht. Der Gedanke gehört zur Natur des Rechts, das aus dem Geist entstammt. Die höchste Form des Geistes ist das Denken.²²⁹ Die Verknüpfung zwischen dem allgemeinen Prinzip des Rechts und der Natur wird von Hegel dadurch gebildet, dass die Grundlage des Rechts nicht etwas Zeitbedingtes, sondern das Denken oder das Geistige ist. Dies wiederum wird von Hegel als die „zweite Natur“ (R: §4) des Menschen bezeichnet.

226 „Man konnte solches Recht nur historisch begreifen und erkennen d.h. die geschichtlichen Zustände kennenlernen, welche die Gesetze herbeiführten.“ (PR-Hot: Vorrede, 97).

227 „Die neue Zeit fordert für die Gesetze die Grundlage allgemeiner Prinzipie, und zunächst dieß daß der Mensch als Mensch Rechte habe.“ (PR-Hot: Vorrede, 97) „Als Quellen des Rechts aber sind jetzt allgemeine Prinzipien aufgestellt, und damit ist eine neue Epoche in der Welt angefangen.“ (PR-Hot: Vorrede, 98).

228 „Es ist wohl an die anderthalbtausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christentum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Teile des Menschengeschlechts allgemeines Prinzip geworden ist. Die Freiheit des Eigentums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Prinzip anerkannt worden. - Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtsein fortzuschreiten - und gegen die Ungeduld des Meinens.“ (R: §62 Anm.).

229 Vgl. PR-Hot: Vorrede, 99.

Es ist daher zu behaupten, dass der Mensch bei der Anerkennung des allgemeinen Prinzips des Rechts tatsächlich von der unmittelbaren Natürlichkeit der Willkürlichkeit zur zweiten Natur des Geistigen übergeht. Es ist auch nicht zu bestreiten, dass Hegels Rechtswissenschaft dem Naturrecht gegenüber steht, wenn das Naturrecht als das Recht des natürlichen Menschen gegen die gesellschaftliche Ordnung argumentiert wird.²³⁰ Hegel kritisiert auch, dass der Ausdruck Naturrecht unpassend sei, weil die Natur „unbefangen“ und „nicht entgegengesetzt etwas anderem“ (PR-Grie: Vorrede, 79) ist. Trotzdem wird die Verwirklichung der Freiheit bei Hegel nicht als eine Unterdrückung der Natur betrachtet, weil das Verhältnis von Freiheit und Natur sein sollte, dass sie sich miteinander vereinigen können. Die Vereinigung von Freiheit und Natur ist nach Hegel das höchste Ziel der Freiheit, damit die beiden „durch die Freiheit zu der Freiheit verklärt“ (PR-Grie: Vorrede, 80) werden können.²³¹

In dieser Vereinigung der beiden wird tatsächlich ein lebendiges Subjekt durch das gegenseitige Verhältnis zwischen Freiheit und Natur aufgezeigt: Nur wenn die Natürlichkeit von der Freiheit des Geistigen überwunden wird, kann sich die Freiheit durch das lebendige Subjekt verwirklichen, das vorher von der Natürlichkeit beherrscht wurde. In Hegels *Grundlinien* kann man eine ähnliche Vereinigung im Subjekt feststellen: Der Staat unterscheidet sich von der bürgerlichen Gesellschaft dadurch, dass er als eine Vereinigung nicht nur das Interesse des Einzelnen gewährleistet, sondern dass das Individuum vielmehr im Staat ein allgemeines Leben führen kann, weil der Staat die Wirklichkeit des substantiellen Willens ist.²³²

Tatsächlich bezieht sich diese Vereinigung von Natur und Freiheit auf die wesentliche Bestimmung des Lebens. Die „Vereinigung von Gegensätzen“ ist nach Hegel die „wahrhafte Bestimmung“ des Lebens, weil im Leben „Inneres und Äußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität usw. ein und dasselbe ist“ (Enz 1830: §337 Zu.). Die Überwindung der Natürlichkeit und die Verwirklichung der Freiheit kann bei Hegel nur dann erreicht werden, wenn Freiheit und Natur sich im Subjekt miteinander vereinigen können. Man muss aber bemerken, dass diese

230 Vgl. PR-Grie: Vorrede, 75.

231 Vgl. PR-Grie: Vorrede, 79f.

232 Vgl. R: §258, §258 Anm.

Vereinigung nicht nur eine Bestimmung des Menschen, sondern auch des Staates ist, weil auch der Staat in Hegels Rechtsphilosophie durch seine Subjektivität als ein Subjekt charakterisiert wird.

In dieser Betrachtungsweise kann man feststellen, dass der Übergang von der Natürlichkeit der Willkürlichkeit zur Freiheit des Geistigen eine kontinuierliche und immanente Entwicklung des Subjekts ist. In dieser kann sich die Natürlichkeit trotz ihrer ursprünglichen Gegensätzlichkeit zur Freiheit zur zweiten Natur entwickeln, weil die Versöhnung der Gegensätze bei Hegel die immanente Aktivität des Subjekts ist. Nicht zu verwechseln ist dabei, dass die Vereinigung von Natur und Freiheit nicht erst in der Entwicklung vom abstrakten Recht zur Sittlichkeit in den *Grundlinien* anfängt. Sie beginnt vielmehr in der Entwicklung vom subjektiven Geist zum objektiven Geist, weil Hegels Begriff des Willens als Gegenstand der Rechtsphilosophie erst dann eingeführt wird, „nachdem er in der Lehre vom subjektiven Geist von aller zufälligen Naturbestimmtheit bereits gereinigt worden ist“ (Riedel 1982: 76).²³³

Bezüglich dieser Entwicklung der Vereinigung von Natur und Freiheit im Subjekt und der weiteren Entwicklung desselben Subjekts in Hegels Rechtsphilosophie vom abstrakten Recht hin zur Sittlichkeit darf man behaupten, dass Hegels „Gesamtdisposition der Rechtsphilosophie in einem wesentlichen Punkt naturrechtlich“ ist, obwohl er sich ausdrücklich „von den theoretischen Extremen des Hobbes, Rousseau und Kant distanziert“ (Riedel 1982: 75). Der wichtigste Grund dafür liegt im Aufbau des Subjekts in der Vereinigung von Natur und Freiheit und in der Betonung des Einzelwillens im ganzen System der Hegelschen Rechtsphilosophie. Allerdings ist dieser Einzelwille nicht der freie Wille im Sinne des Naturrechts oder eine zufällig-individuelle Willkür, sondern die Einheit des vernünftigen Willens.²³⁴ Aber das

233 Die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft in Hegels *Phänomenologie des Geistes* kann auch nicht als Übergang vom Naturzustand zum Staat verstanden werden, weil sie ein Teil des Kapitels „Selbstbewusstsein“ ist und zu den vorausgeschickten Abstraktion des Geistes gehört. Vgl. Ottmann 1981: 381f.; PG: 145f.

234 Vgl. Riedel 1982: 75f. Nach Franz Rosenzweig ist Hegels Naturrecht „eine ungeheure Verschärfung des naturrechtlichen Gedankens“ (Rosenzweig 1982: II 107), weil das Individuum nicht mehr als zufällige Einzelperson mit Willkür gilt, „sondern insofern es vernünftig ist, [] zum Träger der Gemeinschaft“ (Rosenzweig 1982: II 107) wurde.

Naturrecht wird durch diese Umgestaltung der Subjektivität nicht mehr als ein Natur-Recht, sondern als ein Freiheits- oder Vernunft-Recht bezeichnet, weil die Natur selbst nach Hegel keine Rechte hat.²³⁵

In diesem Sinne ist Hegels Rechtsphilosophie nicht nur naturrechtlich, sondern vielmehr eine Idealisierung des Hobbesschen Naturrechts. Entsprechend sagt Norberto Bobbio, dass Hegels Rechtsphilosophie die Naturrechtslehre paradoxerweise auflöst und vollendet, weil Hegel einerseits seine Rechtsphilosophie als Negation der Naturrechtslehre darstellt, aber andererseits das gleiche Endziel anstrebt wie diese.²³⁶ Die Problematik der Begründung, wie und wann der Hobbessche Naturzustand mit eigener Kraft überwunden werden kann, kann in der Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie einen Ausweg finden.²³⁷ Es ist zu vermuten, dass die Überwindung des Naturzustandes bei Hobbes in seinem *Leviathan* nicht ausreichend begründet wird, weil die Grundlagen von Hobbes' politischer Wissenschaft sowohl sachlich als auch lebensgeschichtlich älter als die mathematisch-naturwissenschaftliche Begründung und Darstellung derselben sind. Das heißt, dass die reifste Darstellung seiner politischen Wissenschaft, sprich der *Leviathan*, keineswegs eine ausreichende Quelle für das Verständnis von der Hobbesschen moralisch-politischen Ideen darstellt.²³⁸

Hegel kritisiert, dass die Hobbessche Überwindung des Naturzustands nicht philosophisch begründet wird, weil die Erfahrung von Hobbes willkürlich und beliebig ausgewählt und als allgemeiner Inhalt seiner Philosophie manifestiert wird.²³⁹ Trotz dieser Unklarheit und sogar Beliebigkeit in der Begründung der Überwindung des Naturzustandes bei Hobbes bleibt Hobbes' Theorie eindeutig naturrechtlich. Der

235 Vgl. Ottmann 1993: 180f.; PR-Hot: Vorrede, 94.

236 Vgl. Bobbio 1973: 291.

237 Vgl. Abschnitt 3.1.1; Schnädelbach 2000: 30; NR: 446f.; Disc.: 79.

238 Vgl. Strauss 1965: 159f. Nach Leo Strauss gibt es eine spezifische Gesinnung, die schon vor der Bildung des Staates vorhanden ist. Aber diese spezifische Gesinnung wird nicht in Hobbes' systematischen Hauptschriften behandelt. Aufgrund dieser theoretischen Lücke kann man eine Strategie entwickeln, um Hobbes' Theorie zu rekonstruieren. Strauss denkt, dass in Hobbes' Jugendphilosophie seine ursprüngliche Gedanken noch besser ausgedrückt werden als in den Werken seiner Reifezeit. Vgl. Strauss 1965: 37; Weiß 1980: 22.

239 Vgl. NR: 435.

Mensch kann ihm zufolge durch seine Selbstentwicklung von einem vorpolitischen Zustand in den Zustand politischer Gesellschaft übergehen. Es fehlt bei Hobbes' Theorie allerdings ein methodisches Werkzeug, das Hegel überzeugen kann, wie der Mensch nicht nur aufgrund Hobbes' empirischer Analyse, sondern aufgrund einer begrifflichen Grundlage den Naturzustand überwinden kann.

In Hegels Philosophie wird das Problem Hobbes' auf die Weise aufgehoben, dass das Individuum vom Begriff des freien Willens und des Rechts abgeleitet wird.²⁴⁰ Die Hegelsche Rechtsphilosophie beruht wesentlich nicht auf der Erfahrung, sondern auf der philosophischen Betrachtung der Erfahrung. Die Überwindung der Natürlichkeit wird von Hegel dadurch begründet, dass die Natur und die Freiheit sich nach der Bestimmung des Begriffs des Lebens miteinander vereinigen.²⁴¹ Der Unterschied zwischen den beiden Theoretikern liegt darin, dass die Erfahrung in Hegels Methode weder das leitende noch das einzige Prinzip – wie in Hobbes' Theorie – ist. Vielmehr muss hinsichtlich der Erfahrung durch philosophische Betrachtung geprüft werden, ob sie als allgemeiner Inhalt der Philosophie ausgewählt werden kann.

Man kann sagen, dass das Hobbessche Naturrecht in Hegels Theorie auf einer Grundlage des Geistes idealisiert wird, damit die Überwindung des Naturzustandes und die Entwicklung des Menschen nicht mehr durch die menschliche Erfahrung, sondern durch die Bestimmung des Geistes begründet werden kann. In diesem Sinne wird das Naturrecht nicht nur von Hegel vollendet, sondern vielmehr durch Hegels Einführung des Geistes völlig umgestaltet.

3.1.3 Der Staat als künstliches Werk

Durch den Vergleich zwischen Hobbes' und Hegels Theorie ist festzustellen, dass die

240 Vgl. R: §104: „Diese Gestaltung ist ebenso zugleich die fortgebildete innere Begriffsbestimmtheit des Willens. [...] Seine *Persönlichkeit*, als welche der Wille im abstrakten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem *Gegenstande*; die so *für sich* unendlich Subjektivität der Freiheit macht das Prinzip des *moralischen Standpunkt* aus.“

241 Vgl. R: §102.

Grundlage des Rechts nach Hegel weder auf der Natur, noch allein auf der Erfahrung, sondern auf dem Geistigen gegründet werden muss. Ansonsten wäre der Maßstab der Gesetze nicht vom Menschen selbst bestimmt. Der Mensch wäre vor solchen Gesetzen daher auch nicht frei.²⁴² Die Willkürlichkeit in der empirischen Behandlung des Hobbesschen Naturrechts führt auch dazu, dass die Begründung der Überwindung des Naturzustandes von Hegel als inhaltlich beliebig und methodisch zirkulär kritisiert wird.²⁴³ Es bleibt jedoch noch zu fragen, ob die These, dass Hegels Rechtsphilosophie naturrechtlich ist, immer noch gültig ist, nachdem Hegel den Begriff des Geistes in seine Rechtsphilosophie eingeführt hat.

Um diese Frage zu beantworten, muss man sich zuerst nochmals auf Hobbes' Grundbegriff des Politischen beziehen. In *De Cive* macht Hobbes ganz klar einen Unterschied zwischen Naturzustand und Staat und sein wesentlicher Gedanke über das Politische lautet:

Außerhalb des Staates ist niemand der Früchte seiner Arbeit sicher; im Staate haben alle diese Sicherheit. Endlich bestehen außerhalb des Staates die Herrschaft der Leidenschaften, Krieg, Furcht, Armut, Häßlichkeit, Einsamkeit, Barbarei, Unwissenheit, Rohheit; dagegen besteht im Staate die Herrschaft der Vernunft, Frieden, Sicherheit, Reichtum, Schmuck, Gemeinschaft, Glanz, Wissenschaft und Wohlwollen. (CI: X, 1)

In diesem Abschnitt wird deutlich, dass der wesentliche Kern des modernen politischen Gedankens bei Hobbes eine weltliche Auffassung des Staates ist. Das Weltliche bei Hobbes muss aber in einem weittragenden Sinne verstanden werden: Der Staat garantiert nicht nur Frieden, Sicherheit oder Reichtum. Vielmehr werden innerliche Werte wie Gemeinschaft, Glanz oder Wissenschaft auch im Staat gewährleistet, weil dieser von Vernunft beherrscht wird.²⁴⁴ Trotz dieser innerlichen Werte ist Hobbes' Staat nicht nur irdisch, sondern auch individualistisch.

Hobbes' Staat ist irdisch, weil der Staat nicht unmittelbar auf der Religion beruht. In

²⁴² Vgl. PR-Hot: Vorrede, 92f.

²⁴³ Vgl. Schnädelbach 2000: 30; NR: 447.

²⁴⁴ Vgl. Bobbio 1973: 308.

seiner Argumentation des Staates im ersten und zweiten Teil des *Leviathan* wird der Staat gewöhnlich und naturrechtlich von einem Naturzustand ausgehend begründet. Aber gleichzeitig wird in diesem Zusammenhang auch die Rolle der Religion behandelt. Hobbes versteht die Religion nicht durch das Erleben des Menschen, sondern durch Wissenschaft, d.h. durch Ursachenforschung. Die Sorge um ihre Zukunft führt die Menschen dazu, die Ursache von Dingen zu erforschen. Bei der unendlichen Erforschung der Ursache muss man zuletzt notwendig auf den Gedanken kommen, „daß es eine Ursache gibt, der keine frühere Ursache mehr zugrunde liegt, sondern die ewig ist. Dies ist es, was die Menschen Gott nennen“ (L: Kap. 11). Selbstverständlich kann die Benennung der ersten Ursache etwas anderes sein. Aber indem Hobbes Gott als die erste Ursache bezeichnet, „befördert er bereits den Prozess der Säkularisierung“ (Großheim 2008: 236). Gleichzeitig kann Religion mit dieser Definition „eine anthropologische Konstante“ werden, „deren Keim der menschlichen Natur nie ganz ausgetrieben werden kann.“ (L: Kap. 12)

Der Grund, warum der Mensch Religion braucht, liegt nach Hobbes nicht darin, dass der Mensch nach dem ewigen Leben strebt, sondern darin, dass er die letzte Ursache finden will.²⁴⁵ Im dritten und vierten Teil des *Leviathan* über den christlichen Staat tritt der abstrakte Gott zurück.²⁴⁶ Aber Hobbes hat sich nicht um eine Vermittlung zwischen dem „Gott der Philosophen“ und dem „Gott der Bibel“ (Glover 1965: 163) bemüht. Tatsächlich ist solch eine Vermittlung auch schwierig, weil die Gotteskonzepte zwischen den beiden Argumentationen gänzlich verschiedenen Kontexten des Denkens und Handelns zugehören: „Da ist einmal der Gott der Erkenntnistheorie, [...] und dann der Gott des Lebens und der Moral, der für die Menschen existenziell bedeutsam ist“ (Großheim 2008: 236).

Hobbes begreift die beiden Gotteskonzepte als zwei unterschiedliche Wege der

245 Von dem Ansatz der Ursachenforschung wird zugleich „eine wissenschaftliche Ableitung des Monotheismus geleistet; jeglicher Polytheismus begeht vor diesem Hintergrund den Fehler, sich auf zwei Ursachen zu beziehen.“ Deswegen sei Hobbes' Gott hier der „Gott der Philosophen.“ (Großheim 2008: 236).

246 In den beiden Teilen tritt Gott zurück „zugunsten des konkreten Gottes der Bibel, vor allem des Alten Testaments.“ (Großheim 2008: 236).

Ursachenforschung. In diesem Kontext ist Hobbes' Unterscheidung zwischen den beiden Gotteskonzepten auch wissenschaftlich orientiert: Der erste ist der wissenschaftlich-besonnene Weg zu Gott, weil er gewissermaßen in die aufgeklärte Zukunft weist. Der zweite entsteht aus der zu überwindenden Vergangenheit. Er geht vom ganz persönlichen Interesse der Menschen aus, z.B. von den meistens unsichtbaren Ursachen für das eigene Glück und Unglück. Noch problematischer hinsichtlich des zweiten Gotteskonzepts ist es, dass es aufgrund der nicht zu beseitigenden Unwissenheit zu ständiger Furcht und schließlich zur Hypostasierung einer unsichtbaren Macht führt. Hobbes' Urteil über die beiden Vorstellungen von Religion ist klar: Die erste Vorstellung von Religion ist nach Hobbes legitim, weil sie auf den axiomatischen Wissenssystemen beruht. Die zweite ist illegitim, weil sie in der menschlichen Schwäche beheimatet ist und die Religion als Produkt kognitiver und psychologischer Defizienz erzeugt.²⁴⁷

In diesem Punkt ist die Hobbessche Argumentation des Staates nicht, wie Hegel ja kritisiert, beliebig und willkürlich, sondern positivistisch und wissenschaftlich. Sie ist dies, weil Hobbes die Vorstellung der Religion aus der persönlichen inneren Erfahrung bewusst verurteilt, da der Geisterglaube nach Hobbes nicht auf der Ebene des wissenschaftlichen Materialismus steht. Gott ist dieser Auffassung nach nur eine Geburt der menschlichen Schwäche, weil der Mensch wegen dieser Schwäche keine kognitiven Fähigkeiten besitzt.²⁴⁸ Im Vergleich zu Hegels Methode ist Hobbes' vielleicht noch wissenschaftlicher, weil die Grundlage des Rechts bei Hegel das Geistige ist und das Rechtssystem auf der Grundlage des Geistes herausgebildet werden muss.²⁴⁹

Der Unterschied zwischen den beiden Theoretikern liegt daher nicht darin, dass Hobbes' Methode willkürlich und beliebig ist und Hegels nicht, denn aus Hobbes' Blickwinkel

247 Vgl. Großheim 2008: 236f.; L: Kap. 12.

248 Vgl. Großheim 2008: 237. Im Leviathan kritisiert Hobbes, dass im Geisterglaube „zufällige Dinge für Vorzeichen gehalten werden“. „Auf Grund der verschiedenartigen Vorstellungen, Urteilen und Leidenschaften der verschiedenen Menschen erwachsen aus ihm so verschiedenartige Zeremonien, daß die des einen dem anderen meist lächerlich vorkommen.“ (L: Kap. 12).

249 „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“ (R: §4).

wäre Hegels Methode ebenso unwissenschaftlich, weil das Geistige auch zufällig begriffen werden könnte. Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden liegt vielmehr in der Grundlage des Staates: Während Hobbes das Individuum als Grundlage des Staates betrachtet, wird das Geistige, das nicht nur das Individuum, sondern auch der Staat besitzt, von Hegel als Grundlage des Staates bezeichnet. Das heißt, dass das Prinzip des abstrakten Individuums von Hobbes immer als Grundlage des Staates behandelt wird, bei Hegel aber von der Sittlichkeit aufgehoben wird.

Hobbes' Politikwissenschaft kann durch einen Vergleich zwischen ihm und Aristoteles noch deutlicher dargestellt werden. Wie Aristoteles vergleicht Hobbes im *Leviathan* das menschliche Zusammenleben mit dem Leben von Bienen und Ameisen, aber die Argumente der beiden Philosophen sind unterschiedlich. In der *Nikomachischen Ethik* macht Aristoteles deutlich: „Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlungen und jeder Entschluss, scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.“ (NE: 1094a 1) Am Anfang seiner *Politik* sagt er darüber hinaus, dass jeder Staat eine Gemeinschaft sei, die ein bestimmtes Gut verfolge, obwohl bezüglich der Art des von der politischen Gemeinschaft oder der Polis gesuchte Gut bei Aristoteles keine völlig eindeutige Antwort gegeben wird.²⁵⁰

Für Aristoteles ist das Verhältnis zwischen der politischen Gemeinschaft und dem Individuum eine Verbindung durch das Streben nach dem Guten, weil das Gute „nicht bloß für den Einzelnen [gilt], der für sich lebt, sondern auch für seine Eltern, Kinder, Frau, Freunde und Mitbürger überhaupt, da der Mensch von Natur für die staatliche Gemeinschaft bestimmt ist.“ (NE: 1097b 8-11) Die Politikwissenschaft ist bei Aristoteles daher die Wissenschaft vom richtigen Handeln des Menschen in der Gemeinschaft und von den vernunftgemäßen Zielen seines Handelns.²⁵¹ Der wichtigste Unterschied zwischen Menschen und Tieren liegt nach Aristoteles darin, dass Tiere nur durch einen Naturtrieb zu einem gemeinsamen Leben geführt werden, Menschen aber

250 Vgl. Pol.: 1252a 1-4. Das vom Staat gesuchte Gut ist bei Aristoteles nicht eindeutig. In *Politik* 1253a steht die Autarkie im Vordergrund, an anderer Stelle mehr der gemeinsame Nutzen (1279a 21f.), wieder anderswo das vollkommene Leben im Sinne der höchsten *Eudaimonia* (etwa 1252b 30 oder 1281a 1f.). Zu einer Koordination dieser Perspektiven kommt es nicht. Vgl. Gigon 1971: 339.

251 Vgl. NE: 1094a 26, 1094b 6, 1095a 16, 1099b 29, 1152b 3.

ein gemeinsames Leben aufgrund ihrer Befähigung zur Sprache führen und nach dem gemeinsamen Guten streben, das in Aristoteles' Philosophie vorausgesetzt wird.²⁵²

Ähnlich wie Aristoteles denkt Hobbes auch, dass Tiere nicht über Vernunft verfügen, während der Mensch jedoch Vernunft besitzt. Aber dieser Unterschied führt bei Hobbes nicht dazu, dass der Mensch aufgrund seiner Vernunft nach dem gemeinsamen Guten strebt, sondern dazu, dass die Menschen sich in einem ständigen Wettkampf um Ehre und Würde befinden. Die Menschen könnten aus Neid und Hass sogar letztlich Krieg führen.²⁵³ Wegen der Vernunft ist das Gemeinwohl unter den Menschen auch schwierig zu gewährleisten, weil der Mensch sich gerne mit anderen vergleicht. Mit der Fähigkeit der Sprache hat der Mensch auch ein Werkzeug, Unzufriedenheit zu zeigen und den Frieden zu stören. Die Sprache ist bei den Menschen auch eine Waffe, andere zu beleidigen oder den Staat zu kritisieren.

Nicht zuletzt denkt Hobbes, dass die Übereinstimmung der Tiere natürlich ist, aber die Übereinstimmung zwischen Menschen nur auf einem Vertrag beruht, der künstlich ist.²⁵⁴ Der Unterschied zwischen Hobbes' und Aristoteles' Politikwissenschaft liegt deswegen darin, dass der Kollektivismus in Aristoteles' Politik von Hobbes' methodischem Individualismus aufgelöst wird, weil ein Streben nach dem Gemeinwohl durch Hobbes' Methode nicht entstehen kann. Nach Wolfgang Kersting ist die politische Philosophie der Neuzeit eine Philosophie der Herrschaftslegitimation. Deswegen ist sie radikaler als der politische Aristotelismus, der nur die Qualitätsdifferenzen zwischen Herrschaftsarten zu begründen versucht, aber nicht nach der Legitimation der Herrschaft fragt.²⁵⁵

Die Herrschaftslegitimation als Kernfrage von Hobbes' Politikwissenschaft wird von ihm in der Frage behandelt, wie die politische Herrschaft sich auf die Zustimmung des Individuums zurückführen lässt und wie Staat und Verfassung kontraktualistisch als Ergebnis eines vertraglichen Zusammenschlusses von Individuen begriffen werden

²⁵² Vgl. Pol.: 1253a 9-18.

²⁵³ Vgl. L: Kap. 13.

²⁵⁴ Vgl. L: Kap. 17.

²⁵⁵ Vgl. Kersting 2008: 18f.

können. Diese Form der Herrschaftslegitimation kann als „konstruktiver Kontraktualismus“ (Kersting 2008: 19) bezeichnet werden und ersetzt die traditionelle metaphysische und theologische Rechtfertigung durch einen begründungstheoretischen Prozeduralismus. D.h. dass die freiwillige Selbstbeschränkung aus eigenem Interesse heraus unter der Rationalitätsbedingung geschieht.²⁵⁶ Diese Grundlage des Staates entspricht Hobbes' Definition der Philosophie.²⁵⁷ Philosophie ist Hobbes zufolge ein menschliches Kunstwerk und wird durch die menschliche Leistung und die Erfindung der Sprache hervorgebracht.²⁵⁸ Die politische Philosophie wird dementsprechend so aufgefasst, dass die Menschen den Staat als ein Kunstprodukt selbst hervorbringen müssen. Die politische Philosophie bei Hobbes ist somit der höchste Ausdruck menschlicher Selbstbestimmung, „denn sie erschafft den Plan einer vernünftigen – und das heißt für Hobbes menschlichen – Ordnung der menschlichen Angelegenheiten“ (Ludwig 2008: 66f.).

Durch diese Darstellung der menschlichen Selbstbestimmung wird Hobbes' Staat als ein künstliches Werk konstruiert. Aber diese Denkweise wird von Hegel scharf kritisiert. Der Staat ist nach Hegel kein Werkzeug des Individuums, das zu persönlichen Zwecken dient, sondern die Wirklichkeit der sittlichen Idee oder des sittlichen Geistes. Ansonsten würde man den Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechseln.²⁵⁹ Was Hegel hinter dieser Unterscheidung zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat ausdrücken will, ist seine Kritik am Zwang im Staat der Naturrechtslehre. Weil die Naturrechtslehre vom Prinzip des Individuums im Naturzustand ausgeht, ist es unvermeidbar, dass nur Herrschen und Gehorsam in der äußerlichen Einheit des Staats möglich sind.²⁶⁰ In

256 Vgl. Kersting 2008: 19.

257 Hobbes begreift Philosophie als das Wissen, „das erworben wird, indem man von der Art der Entscheidung eines Dinges auf seine Eigenschaften oder von den Eigenschaften auf einen möglichen Weg seiner Entstehung schließt, um zu ermöglichen, insofern es Stoff und menschliche Kraft erlauben, solche Wirkungen zu erzeugen, die das menschliche Leben erfordert.“ (L: Kap. 46).

258 Vgl. Ludwig 2008: 53-56; Kodalle 1995.

259 Vgl. R: §182, §182 Zu.

260 NR: 448. Gleichzeitig werden die innere, private Gedanken- und Glaubensfreiheit in Hobbes' Idee vom Staat aufgenommen, weil der Staat ein äußerliches Zwangssystem ist. Daher kommentiert Carl Schmitt dazu, dass der Staat zum Todeskeim wurde, „der den mächtigen Leviathan von innen her zerstört und den sterblichen Gott zur Strecke gebracht hat“ (Schmitt 1982: 86), weil der Geist des

Hegels Kritik an Fichte ist auch zu beobachten, dass das Rechtssystem des Naturrechts von Hegel als ein Zwangssystem kritisiert wird.²⁶¹ Zur Aufhebung des äußerlichen staatlichen Zwangs in der Naturrechtslehre versucht Hegel daher, den Staat als die Wirklichkeit der sittlichen Idee zu begründen.

Der Staat ist kein künstliches Werk des Menschen. Im Gegenteil hat das Individuum die höchste Pflicht, Mitglied des Staates zu sein.²⁶² Auf diese Weise wird der Staat von Hegel idealisiert. Der Staat ist nicht mehr nur eine Institution der äußerlichen Herrschaft oder ein Werkzeug zur Gewährleistung individueller Interessen, sondern eine sittliche Substanz mit eigenem Geist. Zum Verstehen des sittlichen Staates muss man Hegels Auseinandersetzung mit Kant zur Kenntnis nehmen. Hegel begreift einerseits den moralischen Standpunkt als Standpunkt des Willens, dessen Wirklichkeit der Staat ist, kritisiert andererseits aber auch, dass die kantische Morallehre wegen ihrer Dichotomie von sinnlicher Kontingenz und leerem Jenseits inhaltslos sei.²⁶³

Ist Hegels Kritik an Hobbes' Vorstellung des Staates eine Ablehnung oder eine Anerkennung des modernen Subjekts, wenn sein Ziel die Aufhebung der Unterdrückung des Subjekts im Staat ist, der wiederum aber vom modernen Subjekt selbst als künstliches Werk erschaffen wird? Es ist schwierig, diese Frage eindeutig zu beantworten, weil Hegel nicht nur „Erneuerer des klassischen“, sondern auch „Kritiker des modernen Naturrechts“ und „Philosoph der modernen Subjektivität“ (Ottmann 1984: 3) ist. In Hegels Auseinandersetzung mit Kant kann man die dreifache Rolle Hegels gegenüber dem Naturrecht und dem modernen Subjekt besser beobachten. Die Grundlage des sittlichen Staates Hegels kann dadurch auch allmählich dargestellt werden.

Staates nicht innerlich durchgeführt werden kann. Vgl. L: Kap. 42.

261 Vgl. NR: 475-477.

262 Vgl. R: §257, §258.

263 Vgl. Logik II: 260f.; Höhle 1987: 382.

3.2 Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Staatslehre

Im Teil der Moralität der *Grundlinien* wird die Kantische Morallehre unter der Fragestellung behandelt, ob die Einführung der Moralität den problematischen Aspekt des abstrakten Rechts, d.h. die endlose Rache, überwinden kann,²⁶⁴ damit die Grundlage des Rechts nicht nur auf dem zufälligen äußerlichen Dasein, sondern auf dem innerlichen Dasein des Menschen gebildet werden kann. Der Fortgang vom abstrakten Recht zur Moralität wird immanent von der Entwicklung des Rechtsbegriffs abgeleitet, der sich vom Abstrakten zum Konkreten entwickeln soll. In der Entwicklung der Hegelschen Rechtsphilosophie wird die Moralität auf die Weise behandelt, dass sie wegen ihrer Zweiheit einerseits vom Begriff des Rechts abgeleitet wird und sich weiter entwickeln soll. Andererseits aber kann sie aufgrund des Prinzips des freien Willens nicht als eine allgemeine Grundlage des Rechts dienen, weil sich die Dialektik der Hegelschen Moralität in der Entstehung des Bösen radikalisiere könnte.²⁶⁵

Die Kantische Morallehre wird in der Dialektik der Hegelschen Moralität als eine Theorie der modernen innerlichen Freiheit eingeführt, aber die Hegelsche Moralität kann nicht als eine ausreichende Kritik an der Kantischen Staatslehre betrachtet werden. Die Kantische Staatslehre kann nämlich unter Hegels Systemstruktur der *Grundlinien* nur teilweise dargestellt werden und die Aufgabe der Hegelschen Moralität ist nicht die Kritik an der Kantischen Morallehre, sondern die Fortsetzung und Vollendung von Hegels eigenem philosophischen Systems. Deswegen ist es notwendig, dass Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Staatslehre nicht unter dem Blickwinkel des Fortgangs der Hegelschen Rechtsphilosophie behandelt wird.

3.2.1 Natur und Freiheit

²⁶⁴ Vgl. R: §101-§102.

²⁶⁵ Nach Hegels Betrachtung haben das Böse und die Moralität dieselbe Wurzel. In der Moralität wird die Unterscheidung vom Guten und Bösen auch neutralisiert und relativiert, weil die beiden in der gleichen Weise auf der subjektiven Freiheit beruhen. Vgl. R: §139, §139 Anm. und Abschnitt 2.2.5.

Das Verhältnis zwischen Hegel und Kant in Bezug auf die Rechtsphilosophie kann in verschiedenen Zusammenhängen betrachtet werden, weil die Hegelsche Rechtsphilosophie durch ihre Auseinandersetzungen mit Kant besser verstanden werden kann. Im Teil der Moralität der *Grundlinien* ist eindeutig zu erkennen, dass der Kantische Standpunkt der Moralität als höherer Boden der Freiheit nach dem Teil des abstrakten Rechts eingeführt wird.²⁶⁶ Mit dem Kantischen Standpunkt der Moralität kommt der Wille in der Reflexion in sich zu seiner für sich seienden Identität. Die Person im abstrakten Recht kann mit dem Kantischen Standpunkt ihre innerliche Subjektivität und die Freiheit des subjektiven Willens haben.²⁶⁷

Im Gegensatz zum Standpunkt der Legalität im abstrakten Recht, den Hegel in Form des Rechtsgebots aufnimmt,²⁶⁸ erhält das Subjekt in der Moralität die innere Selbstbestimmung durch den subjektiven Willen, damit es sein Recht gegen das Allgemeine und im Verhältnis zum Recht der Welt haben kann. Durch den Standpunkt der Moralität wird es ermöglicht, die allgemeine Anerkennung der Menschen von dem Standpunkt des äußerlichen Gebot zur inneren Selbstbestimmung zu erheben. Mit der Kantischen Moralität wird das Prinzip der Subjektivität in Hegels Rechtsphilosophie als ein allgemeines Prinzip eingeführt. „Recht, Eigentum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung usw. müssen nun auf allgemeine Weise bestimmt werden, damit sie dem Begriffe des freien Willens gemäß und vernünftig seien.“ (VPG: 497) Die Subjektivität wird von Hegel als das allgemeine Prinzip der neuen Form der Welt gesetzt. Sie ist auch das Prinzip der Gesellschaft und außerdem entscheidendes Moment der politischen Verfassung.²⁶⁹ In diesem Zusammenhang kann man feststellen, dass die innerliche Freiheit der Kantischen Philosophie von Hegel bewusst eingeführt und als Grundlage seiner Rechtsphilosophie gerechtfertigt wird, weil die Kantische moralische Subjektivität weder im abstrakten Recht noch im gesellschaftlichen Sein des Menschen immanent entstehen kann.²⁷⁰

²⁶⁶ Vgl. R: §33.

²⁶⁷ Vgl. R: §105, §106; Ritter 2003b: 281f.

²⁶⁸ „Das Rechtsgebot ist daher: sei eine Person und respektiere die anderen als Personen.“ (R: §36).

²⁶⁹ Vgl. R: §124; Ritter 2003b: 287f.

²⁷⁰ Vgl. Ritter 2003b: 283.

Hegels Aufnahme der Kantischen Auffassung der Moralität in seine Rechtsphilosophie kann als Anerkennung der modernen Subjektivität betrachtet werden. Der Mensch kann somit mit dem Standpunkt der Moralität innerlich und abstrakt als Träger des Rechts argumentiert werden. Aber nicht nur mit Kant, sondern auch mit Hobbes stimmt Hegel darin überein, dass der Mensch zunächst Träger von Rechten ist und die Pflicht hat, andere Menschen ebenso als Träger von Rechten anzuerkennen.²⁷¹ Im Vergleich zu Hobbes' Standpunkt aber ist die Kantische Moralität eine Vertiefung des subjektiven Willens, weil die Grundlage des Rechts durch den Kantischen Standpunkt vom äußerlichen Dasein zur innerlichen Freiheit des Subjekts erhoben wird. Damit wird die Freiheit wesentlich nicht vom äußerlichen Dasein, sondern von der Innerlichkeit des Menschen bestimmt. In diesem Kontext der Innerlichkeit des Menschen als Grundlage des Rechts ist die Übereinstimmung zwischen Hegel und Kant folgendermaßen darzustellen: das Recht muss weder unmittelbar auf der Natur noch auf der Willkürlichkeit der Erfahrung, sondern auf Vernunft beruhen. Die Begründung des Rechts ist bei beiden Philosophen ähnlich, aber doch unterschiedlich.

Kant unterscheidet die Vernunft streng von der Natur des Menschen. Darüber erklärt er in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

Es kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht; denn das erstere gehört zum Temperament (wobei das Subject größtentheils passiv ist), und nur das letztere giebt zu erkennen, daß er einen Charakter habe. (Anthropologie: 292)

Die Entwicklung, was der Mensch aus sich selbst macht, betrachtet Kant nicht als ein natürliches Wachsen, sondern als „eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt“ (Anthropologie: 294). Die Gründung dieses Charakters ist nach Kant eine „absolute Einheit des innern Princips des Lebenswandels überhaupt“ (Anthropologie: 295). Man kann sagen, dass der Mensch bei Kant ein normativer Begriff ist und nur durch eine scharfe Trennung von der menschlichen Natur hervorgebracht werden kann. Die Überlegungen über das natürliche Böse und die Freiheit des Menschen sind bei Kant mit der Begriffslogik entweder –

²⁷¹ Vgl. Ilting 1975: 53.

oder korreliert. Ohne diese Trennung ist die absolute Einheit des inneren Prinzips des Menschen nicht zu erreichen, der Mensch würde von dem radikalen Bösen in der menschlichen Natur verhaftet.²⁷² Nur durch die Unterscheidung der Vernunft von der Natur des Menschen in Kants Philosophie werden Autonomie und Freiheit des Menschen garantiert. Diese Unterscheidung entspricht auch dem Verständnis, dass in Kants Philosophie Autonomie mit Freiheit gleichbedeutend ist.²⁷³

Im Bereich des politischen Denkens wird die Legitimität der politischen Herrschaft durch die Kantische Trennung von Natur und Freiheit umgestaltet. Vor der Zeit Kants wurde die Legitimation der politischen Herrschaft in der Ordnung der Natur oder der Gemeinschaft, im Verlangen nach Glück, im Willen Gottes oder im moralischen Gefühl gesucht. Aber diese Grundlage der politischen Herrschaft kann nach Kant nicht auf objektive Gültigkeit gedacht werden, weil sie nicht durch die Autonomie des Subjekts oder die Selbstgesetzgebung des Willens hervorgebracht wird.²⁷⁴ Die Kantische Autonomie des Subjekts wird durch seinen Begriff des kategorischen Imperativs durchgesetzt. Nach Kant ist der kategorische Imperativ nur ein einziger und zwar dieser: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (GMS: 421)

Durch den kategorischen Imperativ zeigt Kant, dass die Frage, was ich tun soll, nicht durch äußeren oder inneren Zwang beantwortet werden kann, sondern nur durch Gründe der Vernunft. Die Ansicht, dass ein Handeln nur durch die Selbstgesetzgebung des Willens gerechtfertigt werden kann, ist tatsächlich nicht nur eine Forderung nach persönlichem Handeln. Vielmehr wird auch die Grundlage der politischen Legitimität durch dieses Kriterium geprüft, weil die politischen Pflichten eines Bürgers nur durch sein Handeln erfüllt werden können. In diesem Zusammenhang kann die Legitimität der politischen Herrschaft nicht durch äußerliche oder innere Autorität, sondern nur durch

272 Vgl. Rel.: 38. Nach Kant bleibt der Mensch nicht bei den Prinzipien der Moral, sondern greift zusätzlich auf eine Erfahrung zurück. Diese in Kants Religionsschrift erwähnte Erfahrung ist „die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur“ (Rel.: 11). In diesem Sinne kann die wahre Religion bei Kant der Vernunft nicht widersprechen. Vgl. Höffe 2004: 252f.

273 Vgl. Höffe 2004: 170.

274 Vgl. Höffe 2004: 170.

die Autonomie des Subjekts begründet werden.

Ähnlich wie bei Kant ist auch in Hegels Philosophie eine Unterscheidung zwischen Natur und Freiheit festzustellen. Der Mensch in Hegels Philosophie ist von Natur aus böse, weil die Naturbestimmungen der Freiheit und dem Begriff des Geistes entgegen stehen. Die Freiheit und das Geistige würden von den Naturbestimmungen ausgerottet, weil die Natur für Hegel nur subjektive Willkür bedeutet.²⁷⁵ Die protestantische Lehre, den Menschen als von Natur aus böse zu betrachten, ist für Hegel ein Ausgangspunkt, von dem ausgehend die subjektive Willkür von den unmittelbaren Naturbestimmtheiten befreit und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden muss.²⁷⁶ In diesem Sinne stimmt Hegel mit Kant überein, dass das Subjekt sich von der Natur befreien muss, da sonst die Freiheit des Subjekts nicht möglich ist.

Aber die Hegelsche Trennung von Natur und Freiheit unterscheidet sich von der Kantischen dadurch, dass die Natur trotz ihrer Gegenüberstellung mit dem Geistigen bei Hegel nicht einfach unterdrückt werden soll, weil sie sich durch Bildung zur zweiten oder wahren ursprünglichen Natur immanent entwickeln kann.²⁷⁷ In der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* wird der Begriff der Bildung insofern gedeutet, dass diese das Objekt des ganzen philosophischen Unternehmens ist. Die Natur als Sphäre der Äußerlichkeit und des Zufalls steht dem Geist gegenüber. In diesem Sinne ist die Natur ohnmächtig und unfrei. Darum ist die Natur in Hegels Rechtsphilosophie nicht die Grundlage des Rechts. Die Grenze der Philosophie wird auch von der Ohnmacht der Natur gesetzt.²⁷⁸ Die Überwindung dieses geistlosen Zustandes ist ein langer Weg der Bildung, wodurch das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkt aus zum selbstbewussten Geist und Wissen geführt werden kann.²⁷⁹

275 Vgl. R: §18.

276 Vgl. R: §19.

277 „Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich und zeigt den Weg, ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird.“ (R: §151 Zu.) „Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die Bildung. Seine wahre ursprüngliche Natur und Substanz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seins.“ (PG: 364).

278 Vgl. Enz 1830: §250 Anm.

279 Vgl. PG: 31.

Die Kantische Trennung von Natur und Freiheit wird daher von Hegel folgendermaßen aufgenommen und umgestaltet: Die Unmittelbarkeit der Natur wird von Hegel wie bei Kant abgelehnt, aber im Vergleich zu Kant kann die Unmittelbarkeit der Natur Hegel zufolge in die zweite Natur des Geistigen umgewandelt werden. Der Hegelsche Ausdruck der zweiten Natur ist daher nicht nur reine Rhetorik. Vielmehr beruht dieser Ausdruck auf der spekulativen Betrachtung der Natur: Die Natur wird von Hegel wegen ihrer Fähigkeit zur innerlichen und äußerlichen Entwicklung als ein System von Stufen begriffen.²⁸⁰ Sie ist somit ein Spiegel des Geistes, weil man in der Naturbetrachtung die Entwicklungsfähigkeit der Natur sowie des Geistes erkennen kann. Die Natur ist in diesem Sinne freier Reflex des Geistes.²⁸¹ Am wichtigsten ist vielleicht, dass die Entwicklung der Natur zum Reich des Geistigen übergehen kann.²⁸² Natur und Geist sind in Hegels Philosophie nicht nur unterschiedlich und gegensätzlich. Vielmehr dient der Geist als Endzweck der Natur und die Natur kann sich durch die Bildung zur Existenz des Geistes entwickeln.²⁸³

Durch diese Naturbetrachtung sind Hegels Ablehnung der Unmittelbarkeit der Natur und die Kantischen Trennung zwischen Natur und Freiheit zu unterscheiden. Folgendes ist festzustellen: Einerseits werden die Zufälligkeit, die Willkürlichkeit und die Unmittelbarkeit der Natur von Hegel wegen ihrer Unfreiheit eindeutig abgelehnt. Andererseits könnte das Bestehen der Natur aufgrund ihrer Fähigkeit zur immanenten Entwicklung hin zum Reich des Geistes erklärt werden. Man muss darüber hinaus danach fragen, ob die Hegelsche Rechtsphilosophie noch als eine kritische Theorie der Politik gelten kann, die nicht nach einem sollenden Prinzip der Vernunft, sondern nach dem Naturprinzip gegründet wird. Fraglich wäre auch, ob eine ähnliche Einschätzung wie die Joachim Ritters bei spekulativer Betrachtung der Natur noch möglich wäre.

280 Vgl. Enz 1830: §249, §249 Anm.

281 Vgl. Enz 1830: §376 Zu.

282 Vgl. Enz 1830: §376.

283 In der Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit der Natur kann die Idee nicht weiter kommen. Die Bestimmtheit der Natur ist der Tod. Um das Leben als Lebendiges zu ermöglichen, muss die Natur aufgehoben werden, damit das Leben sich zur Existenz des Geistes hin entwickeln kann. Vgl. Enz 1830: §251.

Ritter meint, dass jede gegenwärtige und künftige Rechts- und Staatsordnung Hegel zufolge von dem universalen Freiheitsprinzip der Revolution ausgehen und dieses voraussetzen müsse.²⁸⁴

Um diese Frage zu beantworten, muss man sich vielleicht nochmals auf die Aufgabe der *Grundlinien* beziehen:

Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit ebenso sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter, [...] als sie auch zu begreifen und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine. (R: Vorrede)

Die Aufgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie liegt darin, die Vernunft ihres Gegenstandes aus dem Begriff des Rechts zu entwickeln. Durch diese Entwicklung kann der Beweis oder die Deduktion der Idee des Rechts im weitesten Sinne erkannt werden.²⁸⁵ Hegels Behandlungsart der Rechtsphilosophie ist daher eine Beschreibung der Entwicklung des freien Willens und kann den Begriff des Rechts beweisen. Entsprechend sucht Hegel den Boden des Rechts nicht in einer Metaphysik der Sitten, sondern geht vom freien Willen aus. Das Recht als Inbegriff der Lebensordnung ist das Dasein des freien Willens.²⁸⁶

Die Entwicklung des freien Willens ist Hegels Beweis, dass der Begriff des Rechts nicht nur durch eine sollende Definition, sondern durch eine immanente Entwicklungsgeschichte des freien Willens begründet werden kann. In dieser immanenten Entwicklung ist die Kritik an der Willkürlichkeit und Beschränktheit der Natur so zu verstehen, dass diese bei der Entwicklung überwunden werden müssen. Tatsächlich muss man von der Naturphilosophie ausgehen, wenn man Hegels

284 Vgl. Ritter 2003: 201. Nach Ritter nimmt Hegel in seiner Rechtsphilosophie das Freiheitsprinzip der Revolution auf und versteht es als Voraussetzung aller künftigen rechtlichen und politischen Ordnungen. Es gäbe nichts in Hegels geistiger Entwicklung, was sie mehr kennzeichnete als dieses positive Verhältnis zur Revolution. Es bestimme ihr Ende wie ihren Anfang. Vgl. Ritter 2003: 209.

285 Vgl. R: §2; Ilting 1982: 226f.

286 Vgl. R: §4, §29.

Geistphilosophie behandelt, weil der Durchbruch vom subjektiven zum objektiven Idealismus auf der Überzeugung von der Möglichkeit einer apriorischen Naturphilosophie gründet, die auch eine wichtige Unterscheidung zwischen Hegel und Kant darstellt.²⁸⁷ Entsprechend hat die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft als Naturzustand für Hegel nur eine historische Bedeutung. Der Naturzustand ist allein mit der Sklaverei identisch. Systematisch spielt er für Hegel die Rolle eines Übergangs von den Naturverhältnissen zur Staatsbildung.²⁸⁸

In diesem Sinne ist die Entwicklung der Natur, wie das abstrakte Recht und die Moralität auch, ein Teil der Entwicklungsgeschichte des Menschen hin zur Freiheit. Die Natur kann nur unter dem Verständnis in Hegels Rechtsphilosophie aufgenommen werden, dass sie aufgrund der Lebendigkeit des Menschen überwunden werden kann. Das heißt, dass die Unmittelbarkeit, Willkürlichkeit und die Zufälligkeit der menschlichen Natur in Hegels Philosophie wegen der Möglichkeit der immanenten Entwicklung nicht wie bei Kant abgelehnt werden kann, weil der Geist in Hegels Darstellung wesentlich durch die Natur vermittelt wird.²⁸⁹

3.2.2 Hegels Kritik an der Kantischen Moralität

Die Kantische Moralität wird von Hegel vor allem deshalb kritisiert, weil das Sein der Subjektivität nach Kant durch die Trennung der Legalität und der Moralität auf die Innerlichkeit beschränkt wird. Kant kann daher mit dieser Trennung nicht über einen Dualismus der inneren Moralität und der ihr gegenüberstehenden äußeren Wirklichkeit hinauskommen.²⁹⁰ Die Trennung von innerlicher Moralität und äußerlicher Rechtsordnung ist nach Ritter der Kernpunkt der Hegelschen Kritik an der Kantischen

²⁸⁷ Vgl. Hösle 1987: 277.

²⁸⁸ Vgl. Ottmann 1981: 368.

²⁸⁹ Nach Hösle ist die geistphilosophische Erörterung Hegels ohne Rückgriff auf die Naturphilosophie ebenso wenig verstehbar. Zum Beispiel beruht die Ehe nicht allein auf der Rechtsphilosophie, sondern auch auf der Theorie der Sexualität in der Logik und der Naturphilosophie. Vgl. Hösle 1987: 277f.; R: §161.

²⁹⁰ Vgl. Ritter 2003b: 288.

Moralität. Entsprechend wird der Kantische Begriff der Freiheit von Hegel als eine formale Selbsttätigkeit charakterisiert.²⁹¹ Hegels Argument gegen den Dualismus der inneren Moralität und der äußeren Wirklichkeit ist eindeutig in seiner *Phänomenologie des Geistes* zu finden:

Das Allgemeine im Sinne der Vernunftallgemeinheit ist auch allgemein in dem Sinne [...], daß es sich als das Gegenwärtige und Wirkliche [...] darstellt, [...] ohne darum seine Natur zu verlieren [...]. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein soll, ist in der Tat auch, und was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit [...], denn die Vernunft ist eben diese Gewißheit, Realität zu haben (PG: 192f.).

Dieses klare Argument in der *Phänomenologie des Geistes* ist wichtig, nicht nur weil es in Hegels Schriften häufig vorkommt.²⁹² Nach Odo Marquard ist es relevant, weil Hegel durch dieses Argument zum Vollender der Transzendentalphilosophie wird.²⁹³ Entsprechend sagt Hegel in der Vorrede der *Grundlinien* auch:

Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt. (R: Vorrede)

Als Vollender der Transzendentalphilosophie geht Hegel mit seiner Kritik an der Kantischen Moralität also nicht davon aus, die transzendentalphilosophische Suche des Vernünftigen als unrealisierbar abzulehnen. In der Tat leugnet Hegel auch nicht das Recht des Sein-Sollens. Vielmehr geht Hegels Kritik am Sollen davon aus, dass er dieser Suche nicht bloß als eine Idee im Sollen jenseits der vorhandenen Wirklichkeit

291 Vgl. R: §15 Anm.

292 Dieses Argument wird schon in Studien der Berner und Frankfurter Zeit vorbereitet und wird in den Arbeiten der Jenaer Zeit weiterentwickelt. Von da an ist keine der zentralen Schriften Hegels ohne dieses Argument. Der Textanteil dieses Arguments gestaltet daher einen nicht zu übersehenden Teil des Hegelschen Textes. Vgl. Marquard 1964: 103f.

293 Vgl. Marquard 1964: 106.

betrachtet, denn er begreift, dass mit der Trennung des Sollens von der Wirklichkeit diese Wirklichkeit in ihrer progressiven Vernünftigkeit nicht zu ihrem Begriff gelangen kann. Daher versucht Hegel nicht, die Wirklichkeit zu postulieren und zu konstruieren, sondern sie auszulegen und zu interpretieren. Mit diesem Verständnis ist Hegels Kritik am Sollen eine Art Hermeneutik der Wirklichkeit.²⁹⁴

In der Lesart, dass Hegel durch seine Hermeneutik die transzendentalphilosophische Suche des Vernünftigen nicht bloß als eine Idee im Sollen jenseits der vorhandenen Wirklichkeit betrachtet, muss man darüber hinaus danach fragen, wie Hegel mit seiner Hermeneutik diese Suche in der vorhandenen Wirklichkeit erfüllen kann, wenn seine Hermeneutik nicht bloß eine Anerkennung der gegebenen Welt ist. Dazu betont Marquard ausdrücklich, dass man die Verweigerung des Gegebenen als Instanz, die man bei Kant, Fichte und Schelling feststellen kann, auch bei Hegel findet. Trotz seiner Kritik am Sollen wird diese Verweigerung des Gegebenen in der Transzendentalphilosophie von Hegel nicht abgelehnt, sondern bewahrt. Noch wichtiger ist, dass das Ziel der Transzendentalphilosophie Hegel zufolge in der äußerlichen Welt verwirklicht werden muss.²⁹⁵ Deshalb bezeichnet Marquard die Hegelsche Hermeneutik als einen Begriff der Vermittlung. In diesem Sinne ist Hegels Rechtsphilosophie eine Vermittlungsforschung oder eine Funktionsdiskussion.²⁹⁶

Als Vermittlungsforschung liegt die Aufgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie in der Beantwortung der Frage, wie die transzendente Idee der Vernunft in die Rechtsordnung der äußerlichen Welt vermittelt werden kann. Hegels Kritik an der Kantischen Moralität kann deshalb nicht als eine Kritik an der transzendentalen Vernunft selbst oder an der Ablehnung der realen Welt begriffen werden. Im Gegenteil wird die Kantische Kritik an der realen Welt von Hegel in seiner eigenen Weise aufgenommen. In Hegels Diskussion über die Entwicklung des Lebens bestätigt er

294 Vgl. Ritter 2003b: 288; Marquard 1964: 106f.; Rohrmoser 1961: 85: „Im Gegensatz zu der Position der abstrakten Postulate und des sich unablässig erneuernden Entwerfens ist die Hegelsche Philosophie als eine Hermeneutik der vorhandenen geschichtlichen Realität, der Welt wie sie ist, und nicht, wie sie sein soll, zu kennzeichnen“.

295 Über Hegels Anerkennung der transzendentalen Suche der Vernunft siehe: Marquard 1964: 109-111.

296 Vgl. Marquard 1964: 110.

ausdrücklich, dass die Entzweiung zwischen Endlichem und Unendlichem die Quelle des Bedürfnisses der Philosophie ist und die Aufhebung dieser Entzweiung nur durch Vernunft möglich sein kann. Nur wenn eine Entzweiung zwischen dem Endlichen der realen Welt und dem Unendlichen der transzendentalen Vernunft besteht, existiert die Möglichkeit der weiteren Entwicklung des Lebens.²⁹⁷

Hegels Philosophie als eine Vermittlungsforschung ist deshalb eine Durchsetzung der Idee des Lebens, in welcher einerseits die Kantische Trennung von der transzendentalen Vernunft und der realen Welt anzuerkennen ist und diese andererseits überwunden werden muss. Die Vermittlung zwischen der transzendentalen Vernunft und der realen Welt im Kontext der Hegelschen Rechtsphilosophie kann als eine Versöhnung zwischen Individuum und realer Welt oder zwischen Moralität und Legalität verstanden werden. Diese Gegenüberstellungen sind nämlich wesentlich durch den Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität darzustellen. Hegels Absicht, die transzendente Vernunft mit der realen Welt zu verbinden, ist auch der Grund für seine Kritik an der Kantischen Moralität.

Die Kantische Trennung zwischen der transzendentalen Vernunft und der realen Welt kann aber nicht in dem Sinne verstanden werden, dass sie in der realen Welt überhaupt nicht zu realisieren ist, weil die transzendente Vernunft durch die Überprüfung des kategorischen Imperativs zur Existenz gebracht werden kann. Hegels Kritik an der kantischen Moralität liegt vielmehr darin, dass diese Verwirklichung nicht wirklich ist, weil die transzendente Vernunft als Wesen nicht zur Existenz gebracht werden kann.²⁹⁸ Was Kant durch den kategorischen Imperativ zur Existenz bringt, ist nur eine formelle Verwirklichung des subjektiven Willens durch das Handeln. Darin besteht weder die Wirklichkeit des Individuums noch eine echte Versöhnung zwischen Individuum und realer Welt, weil kein objektiver Inhalt durch den Kantischen kategorischen Imperativ, d.h. durch die Selbstbestimmung, bestimmt werden kann. Der kategorische Imperativ wäre sinnvoll, wenn man bereits bestimmte und konkrete Pflichten hätte. Aber der Inhalt der Pflichten kann nicht durch den kategorischen Imperativ bestimmt werden,

²⁹⁷ Vgl. DFS: 20-22.

²⁹⁸ Vgl. Enz 1830: §142.

weil er nur ein leerer Formalismus ist.²⁹⁹

Ein Handeln orientiert am kategorischen Imperativ ist Hegel zufolge nicht wirklich. Das Individuum kann dadurch auch keine Wirklichkeit erhalten, weil zwischen dem Individuum und der realen Welt keine wirkliche Versöhnung hervorgebracht werden kann. Der kategorische Imperativ kann nur die Selbstbestimmung des Subjekts garantieren. Es ist daher auch möglich, dass das Individuum mit seiner Selbstbestimmung alles ablehnt, wenn es etwas nicht als vernünftig betrachtet, aber diese Ablehnung könnte tatsächlich nicht vernünftig sein, sondern nur auf der persönlichen Meinung und sogar auf einem Irrtum beruhen.³⁰⁰ Das auf dem formellen Standpunkt der Moralität stehende subjektive Gewissen kann auch keinen objektiven Inhalt haben. Deshalb kann nur die Gewissheit des Subjekts gesichert werden.³⁰¹

Für Kant kann zumindest die subjektive Freiheit durch den kategorischen Imperativ garantiert werden. Für Hegel aber kann die wirkliche Versöhnung zwischen Individuum und der realen Welt durch die subjektive Freiheit nicht erreicht werden, weil die subjektive Entscheidung, der Pflicht gemäß zu handeln, tatsächlich nur vom Individuum selbst getroffen wird.³⁰² Die Besonderheit und die Willkürlichkeit des Individuums könnte als das Allgemeine zum Prinzip gemacht und durch das Handeln realisiert werden, aber sie sind in der Tat nicht allgemein, sondern nur zufällig. Die Besonderheit und Willkürlichkeit des Individuums ist nach Hegel aber nur die Natürlichkeit des Menschen, die der Allgemeinheit gegenübersteht. Das durch die Natürlichkeit des Menschen bestimmte Gute ist nicht das Gute, weil die Natürlichkeit die Bestimmung des Nichtfreien enthält und daher in negativem Gegensatz zum Guten stünde.³⁰³ Das heißt, dass das durch die Kantische Moralität hervorgebrachte Handeln nur willkürlich und zufällig ist. Auch eine Versöhnung zwischen dem Handelnden und

299 Vgl. R: §135 Anm., §135 Zu.

300 „Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjekts, [...] Wegen ihrer formellen Bestimmung ist die Einsicht ebenso fähig, wahr, als bloße Meinung und Irrtum zu sein.“ (R: §132 Anm.).

301 Vgl. R: §137.

302 Vgl. R: §138.

303 Vgl. R: §139, §139 Anm., §139 Zu.

der realen Welt ist unwahrscheinlich, weil die reale Welt bei der Selbstbestimmung des Willens nicht nur nicht richtig erkannt werden kann, sondern keine Rolle spielt.³⁰⁴

Hegels Kritik, dass das Handeln in der Kantischen Moralität nur zufällig und willkürlich ist, setzt aber nicht voraus, dass die Vernunft in der realen Welt der Vernunft des Individuums gegenübersteht. Diese Kritik wäre auch nicht gültig, sondern nur ein Vergleich zwischen den beiden Philosophien, wobei die Kantische Moralität die Hegelsche Aufgabe der Versöhnung zwischen Individuum und realer Welt schlicht nicht erfüllen kann. Es ist richtig, dass die Hegelsche Versöhnung in der Kantischen Moralität nicht möglich ist, aber das ist nur eine unvermeidliche Folge der Willkürlichkeit und Zufälligkeit der Selbstbestimmung durch den Kantischen kategorischen Imperativ. Die Ursache dafür liegt in einem innerlichen Widerspruch der Kantischen Moralität. Das ist die eigentliche Kritik Hegels an der Kantischen Moralität. In Hegels Logik wird das Verhältnis von Wirklichkeit und Vernunft folgendermaßen beschrieben: „in der Wirklichkeit selbst steht es nicht so traurig um Vernünftigkeit und Gesetz, daß sie nur sein sollten“ (Logik I: 148).

Die Trennung von Sollen und Sein, d.h. von der Gültigkeit allgemeiner Zweck und ihrer Verwirklichung, kann offensichtlich als eine Vorsichtsmaßnahme charakterisiert werden, weil die Verwirklichung der Vernunft in der realen Welt nicht als zuverlässig betrachtet werden kann. Aber diese Vorsichtsmaßnahme ist nicht angemessen, weil die Nichtverwirklichung nur der schlimmste und äußerste Fall ist. Zur Unterscheidung von diesen schlimmsten und äußersten Fällen der Nichtverwirklichung der Vernunft wird die Idee der Sittlichkeit von Hegel eingeführt, die die Verwirklichung der Vernunft nicht wegen jenen unglücklichen Ausnahmen der Nichtverwirklichung als Grundlage der realen Welt betrachtet.³⁰⁵

304 Die reale Welt als empirische Erscheinung ist nach Kant nur der Gegenstand des menschlichen, endlichen, diskursiven Verstandes. Aber der Gegenstand des anschauenden Verstandes sind die Dinge, die an sich beschaffen sind. In dieser Gegenüberstellung zeigt Kant ausdrücklich, dass nur die Idee des anschauenden Verstandes die wahre Idee des Verstandes ist. Vgl. Spaemann/ Löw 1981: 162f.; DFS: 28.

305 Vgl. Marquard 1964: 114f.; R: §140 Anm.: „Die sittliche Idee aber ohne jenes Unglück der Kollision [...] ist in der sittlichen Welt wirklich und gegenwärtig, [...] dies ist es, was die reale sittliche Existenz, der Staat, bezweckt und bewirkt“.

Trotz der Möglichkeit der Nichtverwirklichung der transzendentalen Vernunft wird die Idee der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie dargestellt. Aber die Idee der Sittlichkeit wird nicht durch den persönlichen Optimismus Hegels über die Möglichkeit der Verwirklichung der Vernunft begründet, sondern durch die Kritik am „Verleugnungszwang und Regressionseffekt des Sollensdenkens“ (Marquard 1964: 115) in der Kantischen Moralität dargestellt. In dieser Kritik ist festzustellen, dass die Kantische Moralität die durch die Vernunft ausgebildete Gegenwart übersieht. Entsprechend unterbietet der transzendental-philosophische Wirklichkeitsbegriff den erreichten Stand der Vernunft.³⁰⁶

Die Wirklichkeit ist vernünftig, weil die Vernunft durch das Handeln des Menschen in die reale Welt geholt werden kann. In der Gegenwart ist die Wirklichkeit des Ideals zu sehen. Deswegen bezeichnet Hegel die Unterscheidung von Vernunft und Wirklichkeit als eine „Faulheit des Gedankens“ (Enz 1830: §55). Er behandelt die höchste Idee des Sollens nur dadurch, dass die transzendente Vernunft der wirklichen Realisierung des Endzwecks der Differenz zwischen Begriff und Realität gegenübersteht.³⁰⁷ Die Gegenüberstellung von transzendentaler Vernunft und Wirklichkeit ist aber nicht nur ein Problem des Unterbietungszwangs der Wirklichkeit. Noch wichtiger ist, dass sie zum Regressionseffekt des Sollensdenkens führen kann.

Durch die Trennung von Vernunft und Wirklichkeit in der Sollensphilosophie wird der Fortschritt der Geschichte unvermeidlich ignoriert und sogar für unwahrscheinlich gehalten. In dieser Stimmung der Hoffnungslosigkeit einer Verwirklichung der Vernunft und der unendlichen Suche nach der nicht zu verwirklichenden Vernunft entstehen daher die Unmittelbarkeitsphilosophien der Natur und des irrationalen Lebens, die die Fähigkeit der Entwicklung des Lebens nicht ernst nehmen und die Verwirklichung der Vernunft für unmöglich halten. Der regredierende Wirklichkeitsbegriff, den die Sollensphilosophie begrüßt, weil er sie nötig macht, wird auch durch diese Philosophien erzeugt.³⁰⁸ Dieser durch die Denkweise der Kantischen Moralität begründete

306 Vgl. Marquard 1964: 116f.

307 Vgl. Enz 1830: §55.

308 Vgl. Marquard 1964: 116f.

regredierende Wirklichkeitsbegriff ist gerade der Punkt, den Hegel an ihr kritisiert. Wenn das Sollen der Moralität so hoch bewertet wird, jedoch nicht als realisierbar anerkannt werden kann, dann kann die Moralität von ihr selber zerstört werden, weil die Vernunft in der Endlichkeit des Sollens beschränkt wird.³⁰⁹

Hegels Kritik an der Kantischen Moralität richtet sich deshalb nicht gegen die Trennung von Vernunft und Wirklichkeit oder Moralität und Legalität, weil das Moment dieser Trennung nach Hegel nicht negativ, sondern positiv als Quelle des Bedürfnisses der Philosophie anerkannt wird.³¹⁰ Was Hegel wirklich kritisiert, ist die unendliche Trennung der Kantischen Moralität und der Wirklichkeit, in der die Vernunft nicht von der Beschränkung des Sollens befreit werden kann.

Im Zusammenhang mit der Rechtsphilosophie führt diese Trennung zum Dualismus von Moralität und Legalität. Das heißt, dass die transzendente Vernunft der Kantischen Moralität nicht in der Rechtsordnung der realen Welt verwirklicht werden kann. Das Rechtssystem wird daher wegen des Unterbietungszwangs der Wirklichkeit als das Untergeordnete gegenüber der transzendentalen Vernunft betrachtet, die aber nach Hegel nicht frei ist, sondern von der Schranke der Nichtverwirklichung begrenzt wird.

3.2.3 Das logische Leben und die Vollendung der Kantischen Moralität

Die Trennung zwischen Moralität und Legalität oder eine nicht zu verwirklichende Vernunft sind für Kant selbst kein unüberwindbarer theoretischer Mangel. Im Gegenteil ist diese Trennung in Kants Theorie notwendig. Sie wird auch von ihm selbst gerechtfertigt. Kant entwickelt seine Rechts Theorie im Rahmen einer Moraltheorie. Für ihn muss sich das allgemeine Rechtsprinzip aus dem Kategorischen Imperativ ergeben. Mit dieser Behandlungsart des Rechts ist der kategorische Imperativ als ein Ziel

309 Vgl. Logik I: 147f. Das Sollen enthält nach Hegel die Schranke und ist daher endlich. Diese Schranke bedeutet für Hegel nicht etwas Fremdes gegen das Sollen. Die Schranke des Sollens ist für ihn der Zustand, dass das Sollen nur an sich ist und noch nicht verwirklicht werden kann. Vgl. Logik I: 142-144.

310 Vgl. DFS: 20-22.

vorausgesetzt.

Im Vergleich zu Hobbes' Theorie, für die das positive Recht letztlich ein Organisationsmittel der politischen Herrschaft ist, hat das Recht für Kant einen moralischen Charakter. Bei der Kantischen Einführung der Moralität ins Recht bleibt die Moralität von der Legalität aber noch getrennt. Bei Hobbes wird die transzendente Vernunft als Unverfügbarkeit des Rechts verstanden, das Recht wird unmittelbar durch die politische Herrschaft begründet und legitimiert. Bei Kant gewinnt das aus praktischer Vernunft a priori abgeleitete moralische Recht „so sehr die Oberhand“ (Habermas 1992: 590), dass das positive Recht dem Vernunftrecht subsumiert werden muss. Die Positivierung des Vernunftrechts ist einerseits eine Realisierung der vernunftrechtlichen Grundsätze, andererseits aber steht das positive Recht immer unter Imperativen der Vernunft.³¹¹

In der *Metaphysik der Sitten* wird der geltungstheoretische Zusammenhang zwischen Moralphilosophie und Rechtslehre erwähnt. Auf die Frage, warum die Sittenlehre gewöhnlich als „Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt“ (MS: 239) wird, antwortet Kant: „Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.“ (MS: 239) Das „nachher“ ist bei Kant ein Hinweis auf ein geltungstheoretisches Abhängigkeitsverhältnis. Die Moralphlicht kann nur durch die transzendentalen moralischen Gesetze gerechtfertigt werden.³¹²

Die Grundlage der Moralphlicht bleibt daher immer vom positiven Recht getrennt, weil die Vernunft, die in der realen Welt verwirklicht wird, nur ein möglichst getreues Abbild in der *respublica phaenomenon* ist, das aber immer in den Schatten einer aus der Vernunft heraus gerechtfertigten *respublica noumenon* gerät und von ihr abgeleitet wird.³¹³ Diese Unverfügbarkeit der transzendentalen Vernunft gegenüber dem positiven

311 Vgl. Habermas 1992: 590f.

312 Vgl. Kersting 2007: 92f.

313 Vgl.: „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution:

Recht, die wegen der Gegenüberstellung zwischen *respublica phaenomenon* und *respublica noumenon* nicht überwunden werden kann, ist der Grund, warum die Vernunft der Legalität in der realen Welt nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine transzendente Vernunft garantiert werden kann.

Hegels Kritik am Verleugungszwang und Regressionseffekt des Sollensdenkens in der Kantischen Moralität richtet sich gegen die wegen der Gegenüberstellung zwischen *respublica phaenomenon* und *respublica noumenon* verursachte scharfe Trennung zwischen Vernunft und Wirklichkeit. Diese wird im Kontext der Rechtsphilosophie durch den Dualismus von Moralität und Legalität dargestellt. Die Überwindung dieses Dualismus als ein Argument gegen die Kantische Moralität kann aber nicht nur durch die Hegelsche Kritik begründet werden. In Hegels Kritik werden nämlich nur der Widerspruch zwischen Vernunft und Wirklichkeit und die beschränkte Vernunft dargestellt. Aufbauend auf dieser Kritik kann man aber noch nicht mit Recht behaupten, dass die Hegelsche Versöhnung zwischen Vernunft und Wirklichkeit selbstverständlich und die Kantische Ablehnung dieser Versöhnung fragwürdig sei.

Um die Hegelsche Überwindung der Kantischen Moralität ausreichend begründen zu können, muss man von der Hegelschen Bestimmung des Menschen und dessen Verhältnis zur Wirklichkeit in seinem Begriff des Lebens ausgehen. In Hegels Behandlungsart der Natur wird gezeigt, dass die menschliche Natur nicht einfach unterdrückt, sondern als entwicklungsfähig betrachtet werden soll. Hinter dieser Behandlungsart der Natur steht der Hegelsche Begriff des Lebens, der ursprünglich aus dem lebendigen Individuum stammt und später von Hegel zum logischen Leben oder

daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*)“ (Streit: 90f.) In dieser Beschreibung über das Verhältnis zwischen *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon* kann man feststellen, dass die politische Herrschaft für Kant nur dann zu begründen ist, wenn sie durch die reinen Verfassungsprinzipien in ihrer Ausübung kontrolliert wird. Die republikanische Regierungsart ist daher ein Programm der Legitimitätsbeschaffung. Vgl. Kersting 2007: 333-335.

der Idee des Lebens umgestaltet wird. Im Begriff des Lebens kann man feststellen, wie das Verhältnis von Menschen und der realen Welt bestimmt wird.

Der Begriff des Lebens wird von Hegel in verschiedenen Zusammenhängen als das religiöse, ästhetische, geistige, politische, praktische, natürliche sowie das logische Leben bezeichnet.³¹⁴ In seiner frühen Schrift *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* entspricht der Begriff des Lebens der Liebe. Die beiden lebendigen Seiten, d.h. die beiden Seiten im Gegensatz zwischen der Neigung in der menschlichen Natur und dem Gesetz Gottes oder zwischen der Endlichkeit des Menschen und der Unendlichkeit des Gesetzes Gottes sind durch Liebe in einer Einheit oder einem lebendigen Ganzen verbunden.

Nach Hegel ist die Übereinstimmung der Neigung des Menschen mit dem Gesetz Gottes das Leben. Diese Übereinstimmung ist auch die Liebe, durch die Jesus das Gebot überflüssig macht.³¹⁵ „Die Liebe ist die vollzogene Identität der Verschiedenen. In ihr gewinnt das Leben selbst seine Einheit.“ (Wenz 2005: 199) In diesem Sinne bleibt die Kantische Moralität eine Entgegensetzung, weil das moralische Gesetz zum Herrschenden und das Subjekt zum Beherrschten wird.³¹⁶ Die Kantische Erhebung des Menschen ist daher nicht durch eine Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen zu realisieren, weil der Mensch als das Endliche der Vernunft dem Unendlichen in der Kantischen Moralität gegenübersteht. Zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen besteht deshalb eine absolute Trennung. Aber die Hegelsche Erhebung ist nicht nur eine kontinuierliche Entwicklung zwischen der endlichen Form des lebendigen Individuums und der unendlichen Vernunft. Sie ist auch eine Verbindung zwischen ihnen. In diesem Sinne bildet das Leben bei Hegel den Inhalt der spekulativ-logischen Idee.³¹⁷

Das Leben als Liebe oder das heilige Geheimnis in Zusammenhang mit dem

314 Vgl. Sell 2006: 301.

315 Vgl. Gch: 327. Der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen in Jesus ist ein heiliges Geheimnis, weil er das Leben selbst ist. Das durch die Reflexion in das Endliche und das Unendliche getrennte Leben kann auch durch das Leben wieder zusammengefügt werden. Vgl. Gch: 378.

316 Vgl. Wenz 2005: 199f.; Gch: 326.

317 Vgl. SF: 421; Düsing 1986: 278; Disse 2001: 262f.

Christentum in Hegels theologischen Schriften wird später von ihm nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch behandelt. Im *Systemfragment von 1800* wird das unendliche Leben von Hegel Geist genannt. Der Geist ist nach Hegel das belebende Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen. Entscheidend in der Begriffsentwicklung des Lebens in dieser Schrift ist, dass das Leben grundlegend metaphysische Bedeutung erhält, indem es durch Religion als Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung charakterisiert wird.³¹⁸ Aber die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen in dieser Schrift wird von Hegel noch nicht als philosophisches, sondern als religiöses Denken bezeichnet. Das philosophische Denken, d.h. die Reflexion, muss bei dieser Erhebung mit der Religion aufhören, weil die Erhebung vom Endlichen zum Unendlichen ein Denken mit einem Gegensatz ist, in dem teils Nichtdenkendes und teils Denkendes und Gedachtes ist. Mit diesem Gegensatz ist das Unendliche in der Erhebung nicht das Sein des Unendlichen als ein Sein durch Reflexion.³¹⁹

Mit dieser nicht völlig überwundenen Endlichkeit in der Erhebung zum Unendlichem wird das Prinzip des Lebens im Sinne der Religion von Hegel als ein Prinzip der Philosophie anerkannt, weil die Reflexion als philosophisches Prinzip in der Vereinigung mit der Endlichkeit des Lebens aufhören muss. Aber diese Entzweiung zwischen Endlichem und Unendlichem wird bereits von Hegel als Quelle des Bedürfnisses der Philosophie betrachtet, weil die Aufhebung der Entzweiung zwischen Endlichem und Unendlichem nur durch Vernunft möglich ist. Das heißt, dass weder nur die Identität noch nur die Trennung bei Hegel die wirkliche Quelle der Philosophie ist, sondern die unendliche Dialektik zwischen Identität und der Trennung von Endlichem und Unendlichem.³²⁰ Die Kantische Trennung zwischen Endlichem und Unendlichem

318 Vgl. SF: 422. Mit der ähnlichen Formulierung in der Differenz-Schrift kann man insbesondere an Schelling erinnern: „Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein - als Werden, die Entzweiung in das Absolute als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche - als Leben zu setzen.“ (DFS: 25). Vgl. Düsing 1986: 278.

319 Vgl. SF: 422f.

320 Vgl. DFS: 20-22. „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“ (DFS: 22).

wird daher von Hegel nicht vollständig abgelehnt, sondern unter bestimmten Voraussetzungen übernommen.

Mit dem Prozess der unendlichen Dialektik zwischen Identität und Entzweiung von Endlichem und Unendlichem erhält der Lebensbegriff unabhängig von der Religion seine logische Bedeutung in Form des logischen Lebens. Durch den Vergleich mit dem Naturleben und dem Leben des Geistes kann die spekulative Bedeutung des logischen Lebens noch genauer erkannt werden. In der *Logik* betont Hegel, dass das logische Leben nicht wie in der Naturphilosophie und auch nicht wie das Leben des Geistes erörtert wird, sondern nur das Leben selbst Inhalt der reinen spekulativ-logischen Idee ist. In der Naturphilosophie besteht das natürliche Leben in der Äußerlichkeit des Lebens. Die höchste Stufe des natürlichen Lebens kann man nur in dieser Äußerlichkeit erreichen. Dieses Leben wird auch durch diese Äußerlichkeit beschränkt.

Aber das logische Leben ist das einfache In-sich-Sein. Die höchste Stufe des logischen Lebens erreicht man nicht in der Äußerlichkeit, sondern in der Idee des Lebens. Das logische Leben wird daher nicht von der Äußerlichkeit des Lebens beschränkt. Die Begrenzung des logischen Lebens liegt dort, wo es sich selbst aufhebt.³²¹ Im Leben des Geistes steht das Leben teils dem Geist gegenüber, teils ist das Leben mit dem Geist eine Einheit. Das Leben im Leben des Geistes ist daher nur ein Mittel des Geistes, weil das Leben dem Wesen nach dem Geist gegenübersteht, aber der Geist durch die Form des Lebens begriffen werden muss. Das Leben des Geistes ist deshalb wie das natürliche Leben durch die Äußerlichkeit zu charakterisieren.

Im Vergleich zum natürlichen Leben und dem Leben des Geistes ist das logische Leben nicht durch die Bestimmtheit der Äußerlichkeit zu begreifen. Vielmehr ist die Idee des Lebens nicht von der vorausgesetzten Objektivität beschränkt.³²² Mit der Unabhängigkeit des logischen Lebens von den subjektiven und objektiven Bestimmungen meint Hegel aber nicht, dass die Entwicklung des Lebens nicht von eben diesen Bestimmungen beeinflusst wird. Genauer gesagt meint Hegel damit die endlose Entwicklung zwischen der Identität und der Entzweiung von Endlichem und

³²¹ Vgl. Düsing 1986: 279; Logik II: 470f.

³²² Vgl. Logik II: 471f.

Unendlichem oder von Subjektivem und Objektivem, die nicht mehr von den natürlichen Beschränkungen des äußerlichen Lebens begrenzt ist und als Teil der Hegelschen *Logik* behandelt wird.

Das Leben wird in der *Logik* zuerst als die „negative Einheit seiner Objektivität“ (Logik II: 473) verstanden. In diesem Moment ist das Leben ein lebendiges Individuum.³²³ Genauer gesagt ist die unendliche Beziehung des Begriffs des Lebens aus sich selbst die Negativität. Sie ist die subjektive Einzelheit in sich als eine willkürliche oder subjektive Allgemeinheit. Die Negativität ist daher der Charakter im ersten Moment des Lebens. Gleichzeitig findet die Seele in diesem Moment ihr objektives Sein in der Leiblichkeit. Diese Leiblichkeit der Seele ist mit der äußerlichen Objektivität eng verbunden. In diesem Sinne hat das Lebendige dieselbe Realität wie die Natur.³²⁴

Das Leben in Form der Leiblichkeit wird von Hegel als Totes verstanden, weil das Leben als mechanisches und chemisches Produkt durch einen äußerlichen Zweck bestimmt wird. Der Begriff des Lebens ist in diesem Moment noch äußerlich. Als Begriff ist das Leben aber dem Subjekt immanent. Der Begriff des Lebens ist daher einerseits von der Äußerlichkeit des lebendigen Individuums zu unterscheiden, andererseits ist die Äußerlichkeit des Lebens der Organismus. Das heißt, dass das lebendige Individuum in Form der Natur Mittel und Werkzeug des Zwecks des Lebensbegriffs ist.³²⁵ Das lebendige Individuum ist daher vollkommen zweckmäßig, weil der Begriff des Lebens damit begründet werden kann. Deswegen ist das lebendige Individuum selbst Hegel zufolge der ausgeführte Zweck, in welchem der subjektive Zweck unmittelbar mit sich selbst vereinigt ist. In diesem Moment ist die negative Einheit des Lebens der Trieb. Mit dem Trieb erhebt sich das lebendige Individuum zur Allgemeinheit.³²⁶

³²³ Vgl. Logik II: 473.

³²⁴ Vgl. Logik II: 474f.

³²⁵ Mit dem Organismus meint Hegel in seiner Naturphilosophie den unendlichen, sich selbst anfachenden und unterhaltenden Prozess in der Äußerlichkeit und Endlichkeit, damit der Begriff trotz der äußerlichen Beschränkungen noch hervorgebracht werden kann. Vgl. Enz 1830: §336.

³²⁶ Vgl. Logik II: 476.

In dieser Entwicklung des lebendigen Individuums ist zu beachten, dass die Natürlichkeit des Menschen von Hegel wegen der Möglichkeit der immanenten Entwicklung eingeführt wird. Diese Aufnahme ist auch als Anerkennung der Selbstbestimmung des Individuums zu verstehen. Daher ist das lebendige Individuum nicht nur die Negativität, sondern auch die Besonderheit. In diesem Moment ist das Individuum von seinem Selbstgefühl eingeschlossen. Das Individuum bestimmt sich durch sein Gefühl und ist in seiner Objektivität verkörpert.³²⁷ Die Kritik an der individuellen Besonderheit als Kritik an der Kantischen Moralität ist deshalb nicht völlig zutreffend, weil die Besonderheit des Individuums in Hegels Philosophie als ein notwendiger Teil in der Entwicklung des Lebens anerkannt wird.

Die Selbstbestimmung des lebendigen Individuums, die durch sein Selbstgefühl bestimmt wird, ist wesentlich eine Reflexion in sich, indem sich das Lebendige gegen sich selbst, d.h. gegen die Objektivität der Leiblichkeit, richtet. Das lebendige Individuum hebt sich durch die unendliche Reflexion auf, gleichzeitig wird die Unmittelbarkeit des Individuums auch aufgehoben. Diesen Prozess nennt Hegel Reproduktion. In der Reproduktion ist das Leben Konkretes und Lebendigkeit. Mit der Reproduktion ist das lebendige Individuum wirklich geworden. Einerseits ist die Reproduktion innerlich, andererseits aber stellt sie eine reelle Beziehung nach außen dar. In der Reproduktion geht das Individuum daher in die Beziehung zur vorausgesetzten Objektivität als solcher über.³²⁸

Es ist erkennbar, dass die Hegelsche Anerkennung der Selbstbestimmung durch die Überwindung der eigenen abstrakten Reflexion begründet wird. Dadurch wird bei der Anerkennung der Selbstbestimmung des Individuums eine Verbindung zwischen abstraktem Individuum und realer Welt gebildet. Aber die Verbindung zwischen ihnen geht nicht von der Ablehnung der Negativität der Reflexion an sich aus. Vielmehr gilt die Negativität des Subjekts gegenüber der objektiven Welt selbst als Grundlage dieser Verbindung. Genauer gesagt ist diese Verbindung eine Entfremdung von der äußerlichen Welt und die Verwirklichung des subjektiven Willens. Das lebendige Individuum als an und für sich seiendes Subjekt stellt sich der vorausgesetzten objektiven Welt gegenüber.

³²⁷ Vgl. Logik II: 478f.

³²⁸ Vgl. Logik II: 479f.

In dieser Gegenüberstellung ist das Individuum die Negativität der objektiven Welt. Diese Negativität ist aber eine Auflösung der objektiven Welt und eine Durchsetzung der subjektiven Freiheit, weil die Welt für das Subjekt noch fremd ist.³²⁹ Entscheidend ist, dass die Auflösung der objektiven Welt nicht immer nur eine einseitige Ablehnung der Welt ist, sondern das Individuum umgekehrt auch vom Objekt erregt wird. Hegel aber betont, dass das Objekt sich nicht als Ursache des Individuums verhält. Das lebendige Individuum ist selbst der Trieb, der in der Welt verwirklicht werden muss. Dadurch wird durch die Äußerlichkeit auf das Subjekt eingewirkt. Die Subjektivität ist somit nicht mehr eine abstrakte Reflexion in sich ohne Objektivität. Vielmehr ist die Subjektivität in der Wirklichkeit zu verorten. Eine Trennung zwischen Subjektivität und Objektivität ist in diesem Zusammenhang nicht mehr möglich, sondern das Subjekt übt über das Objekt Gewalt aus. Der Charakter des Subjekts, d.h. seine Endlichkeit, „fällt in die bestimmte Erscheinung dieses Verhältnis“ (Logik II: 482). Das heißt, dass das Äußerliche der Prozess der Objektivierung des Subjekts geworden ist.³³⁰

Noch wichtiger ist, dass die äußerliche Zweckmäßigkeit durch den Prozess der Objektivierung des Subjekts hervorgebracht wird. Die Äußerlichkeit ist jetzt weder eine gleichgültige Welt, noch fremd für das Subjekt. Im Gegenteil erhält das Objekt durch den Prozess des Lebens seine Substanz. Mit der Substanz des Objekts eignet sich das Individuum das Objekt an. Diese Aneignung des Objekts ist nach Hegel nicht nur eine Durchsetzung des subjektiven Willens, sie ist auch der Beginn der Auflösung des Lebendigen:

Da das Leben die Wahrheit dieser Prozesse, hiermit als Lebendiges die Existenz dieser Wahrheit und die Macht derselben ist, greift es über sie über, durchdringt sie als ihre Allgemeinheit, und ihr Produkt ist durch dasselbe vollkommen bestimmt. Diese ihre Verwandlung in die lebendige Individualität macht die Rückkehr dieser letzteren in sich selbst aus, so daß die Produktion, welche als solche das Übergehen in ein Anderes sein würde, zur Reproduktion wird, in der das Lebendige sich für sich identisch mit sich setzt. (Logik II: 483)

329 Vgl. Logik II: 480.

330 Vgl. Logik II: 482.

Das heißt, dass die Wahrheit den Prozess des Lebens rückwärts in die lebendige Individualität verwandelt und als die Allgemeinheit des Subjekts betrachtet wird. Durch die Objektivität des Individuums und die Verwandlung der Wahrheit des Objekts in das Individuum wird die Besonderheit des Individuums aufgehoben und zur Allgemeinheit erhoben.³³¹

Am Ende des Lebensprozesses erhält das Individuum das allgemeine Leben, das durch den Begriff der Gattung bezeichnet wird.³³² In dieser Wendung wird das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Welt umgesetzt: Das Subjekt bestimmt nicht mehr die objektive Welt. Das Subjekt wird umgekehrt von der Welt bestimmt und auch die Subjektivität wird währenddessen aufgelöst. In diesem Sinne ist das Individuum nicht mehr eine negative Einheit gegen das Anderssein. Es bringt sich aus der Wirklichkeit vielmehr selbst hervor. Durch die Einführung der Gattung ist die Äußerlichkeit nicht mehr etwas Fremdes, sondern das immanente Moment des Individuums. Die Äußerlichkeit ist sogar eine lebendige Totalität und eine Objektivität.³³³

Die Versöhnung zwischen Individuum und Welt durch die Gattung ist aber nicht das Ende der Entwicklung des Lebens. Die Grenze der Entwicklung des Lebens liegt nach Hegel nicht dort, wo das Individuum sich mit der Gattung oder der Welt versöhnt, sondern dort, wo das logische Leben sich selbst aufhebt.³³⁴ Zwischen Individuum und Gattung besteht ein Widerspruch, der durch die unmittelbare Verwirklichung der Gattung und die unbegrenzte Entwicklung des Lebens ausgelöst wird. Die Gattung in Form der äußerlichen Unmittelbarkeit ist ein anderes Individuum geworden, das dem lebendigen Individuum gegenüber steht. Die individuelle Verwirklichung der Idee des Lebens durch seine Versöhnung mit der Gattung bleibt daher wegen der Äußerlichkeit der Gattung und des Widerspruchs zwischen Gattung und Individuum unbeendet.³³⁵ Aber wie das lebendige Individuum, so kann sich auch das Individuum als Gattung durch seine Reflexion weiterentwickeln.

³³¹ Vgl. Logik II: 483.

³³² Vgl. Logik II: 484.

³³³ Vgl. Logik II: 485.

³³⁴ Vgl. Düsing 1986: 279; Logik II: 470f.

³³⁵ Vgl. Logik II: 485.

Die Entwicklung der Gattung ist somit eine Fortpflanzung der lebenden Geschlechter, die die Endlichkeit der Gattung zu überwinden versucht. Die Reflexion der Gattung als Gattungsprozess ist die „werdende Allgemeinheit der Idee“ (Logik II: 486). Das Verhältnis von Individuum und realer Welt ist deshalb in der Betrachtungsweise der Idee des Lebens dialektisch: Das Individuum als negative Einheit steht zunächst der Welt gegenüber. Die gegenüberstehende Welt wird danach durch die Selbstbestimmung des Subjekts überwunden, indem die Subjektivität in die Objektivität verwirklicht wird. Damit beinhaltet die Objektivität die Subjektivität und deren Substanz. Inzwischen wird die Idee der Gattung von Hegel eingeführt und das Subjekt als Besonderheit gegenüber seiner Substanz in der Gattung aufgelöst. Die Gattung mit der Form der Äußerlichkeit ist allerdings endlich. Aber die Entwicklung des logischen Lebens ist unendlich. Sie soll von der Äußerlichkeit der Gattung nicht beschränkt werden. Die Gattung muss deshalb durch die Reflexion des Lebens wieder als fremd negiert und danach erneut vom Subjekt anerkannt werden.

Durch das logische Leben wird die unendliche Dialektik zwischen Individuum und Allgemeinem eingeführt. Die Begriffsentwicklung der Gattung, die zuerst als ein Ergebnis der Objektivierung des Subjekts und danach als das konkrete Allgemeine gegenüber dem besonderen Individuum verstanden wird, wird später aber wegen ihrer äußerlichen Beschränktheit wieder von der unendlichen Reflexion des Subjekts negiert und zeigt das dialektische Verhältnis von Individuum und seinem Allgemeinen in Form der äußerlichen Welt. Nicht nur die Versöhnung, sondern auch die Gegenüberstellung von Individuum und äußerlicher Welt gehören zur Entwicklung des Lebens, weil das Leben sich einerseits in der realen Welt verwirklichen, andererseits wegen seiner unendlichen Reflexion die Wirklichkeit negieren muss. Die beiden einander gegenüberstehenden Phasen sind nicht widersprüchlich. Vielmehr kann das Leben sich nur durch die Spannung der beiden Phasen herausbilden. Durch das logische Leben kann Hegels Philosophie daher als die Vollendung der Kantischen Moralität betrachtet werden. In der Kantischen Moralität wird das Sollen von der Wirklichkeit getrennt. Aber durch die Idee des Lebens wird die unendliche Reflexion nicht nur durch die Leiblichkeit des Lebens, sondern auch in der realen Welt verwirklicht.

Die Reflexion des Subjekts ist deshalb einerseits wie in der Kantischen Moralität die Negativität und andererseits auch der Ursprung der Allgemeinheit in der Wirklichkeit, weil Hegel zufolge die Negativität des Subjekts gegenüber der realen Welt eine Objektivierung der Reflexion des Subjekts ist. Aber die Objektivierung des Subjekts ist nicht selbstverständlich die Allgemeinheit in der Wirklichkeit. Inzwischen wird die Idee der Gattung von Hegel eingeführt, damit die Wirklichkeit als die Allgemeinheit der Gattung gegenüber der Besonderheit des Individuums betrachtet werden kann. Das Individuum wird somit von der Allgemeinheit in der Wirklichkeit aufgelöst. Die Vernunft ist nach Hegel in der Reflexion nicht mehr abstrakt. Im Gegenteil ist sie in der realen Welt wirklich und konkret. In dieser Entwicklung ist die transzendente Vernunft des Sollens in der realen Welt zu verwirklichen. Aber was gleichzeitig bei der Verwirklichung der Vernunft eingeführt wird, ist, dass die transzendente Vernunft des Sollens wegen der bestehenden Allgemeinheit in der Wirklichkeit nicht mehr als eine gültige Kritik gegen die reale Welt gelten kann.

In dieser Überwindung und Vollendung der Kantischen Moralität besteht also ein Widerspruch zwischen der transzendentalen Vernunft und der Vernunft in der vorhandenen Wirklichkeit. Die Überwindung der Kantischen Moralität birgt die Möglichkeit, dass die Vernunft in der Wirklichkeit wegen ihrer Beschränktheit in Form der Äußerlichkeit wieder von der Vernunft in der Reflexion des Subjekts überwunden wird. Man kann sagen, dass eine endgültige Verwirklichung und Auflösung der transzendentalen Vernunft in der Hegelschen Vollendung der Kantischen Moralität nicht besteht. Im Gegenteil argumentiert Hegel eine unendliche Auseinandersetzung zwischen den beiden Arten der Vernunft, die durch die unendliche Entwicklung des logischen Lebens erklärt werden kann.

3.2.4 Hegels Kritik an der Kantischen Idee des Rechtsstaates

In Hegels Kritik an der Kantischen Philosophie wird gezeigt, wie Kants Philosophie aufgrund der Trennung von Wirklichkeit und transzendentaler Vernunft von Hegel

kritisiert wird. Auf dieser Grundlage wird Hegels Kritik an der Kantischen Idee des Rechtsstaates in diesem Abschnitt dargestellt.

In der Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* stellt Kant dar, dass der bürgerliche Zustand durch drei apriorische Prinzipien begründet werden muss: Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit.³³⁶ Diese drei Prinzipien sind nach Kant apriorisch, weil sie keine Gesetze sind, „die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatseinrichtung reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist“ (Gemeinspruch: 290). Unter dem Prinzip der Freiheit wird der Einzelne von Kant nicht als Klient, sondern als Bürger begriffen. Jeder darf nach seinem eigenen Glück streben, soweit dies mit der Freiheit der anderen „nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann“ (Gemeinspruch: 290). Was Kant mit dem Prinzip der Freiheit betont, ist ein antipaternalistisches Freiheitsverständnis,³³⁷ das er in seiner Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* bereits entwickelt hat.³³⁸ Das Prinzip der Freiheit kann auch als Willkürfreiheit verstanden werden, weil das Recht nach Kant durch die Freiheit der Willkür definiert wird.³³⁹

Die zweite Bedingung des bürgerlichen Zustandes ist nach Kant die Gleichheit.³⁴⁰ Die Ungleichheit des Besitzes und der Talente und die aufgrund dieser Ungleichheit bestehende Unabhängigkeit zwischen den Menschen sind nach Kant dem Prinzip der Gleichheit nicht widersprüchlich, weil die Gleichheit Kants im Sinne des Rechts verstanden werden muss. Vor dem Recht sind alle Bürger einander gleich, „weil keiner

³³⁶ Vgl. Gemeinspruch: 290-296.

³³⁷ Vgl. Ottmann 2008: 162; Gemeinspruch: 290f.

³³⁸ „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.“ (Aufklärung: 35).

³³⁹ „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ (MS: 230).

³⁴⁰ Vgl. Gemeinspruch: 291-294.

irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz [...], durch dieses aber auch jeder andere ihm in gleicher Maße widersteht“ (Gemeinspruch: 292). Nach Kant ist die Gleichheit deshalb bürgerlich. Die Privilegien der Geburt werden von der Gleichheit des Rechts ausgeschlossen.³⁴¹

Das dritte Prinzip des bürgerlichen Zustandes ist Kant zufolge die Selbständigkeit.³⁴² Unter der Selbständigkeit des Bürgers versteht Kant die ökonomischen Voraussetzungen des Bürgerstatus. Diese Voraussetzungen unterscheiden sich aber von den anderen Voraussetzungen dadurch, dass sie eine auf der gesellschaftlichen Realität begründete Bestimmung des Bürgerstatus sind, während die anderen Voraussetzungen apriorisch durch die Vernunft begründet werden können. Das heißt, dass das Prinzip der Selbständigkeit sich nicht im Sinne des angeborenen Rechts, des Naturrechts, verstehen lassen kann. Die Selbständigkeit ist daher „keine apriorische, sondern eine ökonomische und historische Kategorie“ (Ottmann 2008: 162).³⁴³

Erst im Zusammenhang mit den apriorischen Voraussetzungen des bürgerlichen Zustandes ist die Definition des Staates bei Kants zu verstehen. In der *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant: „Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen.“ (MS: 313) Der Staat kann durch zwei Kriterien definiert werden: die Gewährleistung des Rechts und die Vereinigung einer Menge von Menschen. In dieser Definition spielt die ökonomische Voraussetzung des Bürgerstatus keine Rolle mehr.³⁴⁴

In der Kantischen Voraussetzungen des bürgerlichen Zustandes und seiner

341 Vgl. Ottmann 2008: 162.

342 Vgl. Gemeinspruch: 294-296.

343 Die Universalität der Menschenrechte in der Kantischen Rechtsphilosophie gerät daher in Konflikt mit dem Bürgerstatus und seiner ökonomischen Beschränkung, da die Allgemeinheit des apriorischen Menschenrechts durch die eigentümliche Fassung des dritten Prinzips verhindert werden kann. Vgl. Ottmann 2008: 162; Riedel 1976: 138f.

344 Nach Manfred Riedel ist der systematische Ort der Selbständigkeit in Kants Rechtslehre das Recht der häuslichen Gesellschaft. Auf diese Weise kämen das Prinzip der Freiheit und der Gleichheit mit dem Prinzip der Selbständigkeit überein, aber die Selbständigkeit ist in diesem Zusammenhang kein apriorisches Prinzip mehr. Vgl. Riedel 1976: 142-143; MS: 277-284.

Staatsdefinition ist festzustellen, dass die Idee des Staates auf der Gewährleistung des Rechts basiert. Der Staat wird von Kant durch die Vertragstheorie begründet. Der Vertrag ist für ihn kein historisches Faktum, sondern eine bloße Idee der Vernunft. Mit der Vertragstheorie argumentiert Kant, dass die Gesetze dem Willen des Volkes entsprechen können, weil der Gesetzgeber durch den Vertrag verpflichtet wird, Gesetze so zu geben, als ob sie dem vereinigten Willen des Volkes entsprungen wären.³⁴⁵

Mit den apriorischen Bestimmungen und der Vertragstheorie ist die Kantische Rechtsphilosophie vielleicht die gelungenste Version der Vertragstheorie im Vergleich zu den Vertragstheorien von Hobbes, Rousseau und Locke.³⁴⁶ Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass die Kantische Rechtsphilosophie auf einer Vertragstheorie beruht, hinter der „kein faktischer oder kein faktisch feststellbarer Wille steht“ (Ottmann 2008: 163). Die Vertragstheorie und die Rechtsphilosophie Kants sind daher keine Theorien, die sich auf die Willensäußerungen des Menschen stützen. Vielmehr sind sie „nur noch ein Gedanke“ und „eine Idee“ (Ottmann 2008: 163). Das Recht ist daher nach Kant „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (MS: 230). Freiheit, Gleichheit sowie Selbständigkeit sind nach Kant die apriorischen Bestimmungen des Staates. Die Gewährleistung des persönlichen Rechts wird von Kant als eine Verpflichtung des Staates betrachtet, die durch die Verpflichtung der Vernunft begründet wird.³⁴⁷ Diese Begründungsart des Rechts und die entsprechende Staatsphilosophie sind nach Hegel jedoch fragwürdig.

Hegels Kritik am Kantischen Rechtsbegriff kann im Zusammenhang mit dem

345 „Allein dieser Vertrag (contractus originarius oder pactum sociale genannt), als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer bloß rechtlichen Gesetzgebung), ist keinesweges als ein Factum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich); [...] Sondern es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe“ (Gemeinspruch: 297).

346 Vgl. Kersting 1993: 37f.

347 Vgl. Seelmann 2007: 54f; Küsters 1988: 61ff.

dramatischen Wandel in der Geschichte der Rechtsphilosophie verstanden werden.³⁴⁸ Von der Antike bis zum späten Mittelalter wird das Recht über spezifische Ziele im bestimmten gesellschaftlichen Kontext bestimmt. Für Platon und Aristoteles ist das Ziel des Rechts das Gute und die Gerechtigkeit. Bei Aristoteles werden das Glück und das Gemeinwohl als Ziel des Rechts betont.³⁴⁹

Im 17. Jahrhundert beginnt der dramatische Wandel des Rechtsbegriffs. Die spezifischen Ziele des Rechts wie Gerechtigkeit oder Gemeinwohl werden nicht als hauptsächliche Ziele des Rechts oder der Politik angesehen. Vielmehr wird das Recht als Mittel zum Erreichen persönlicher Interessen betrachtet. Hobbes zufolge ist das natürliche Recht ein Recht zur Selbsterhaltung.³⁵⁰ Bei John Locke wird die Erhaltung des Eigentums als Ziel des Rechts und der Politik begriffen. Das Eigentum schließt nach Locke auch das Leben und die Freiheit sowie materielle Güter ein.³⁵¹ Im Zusammenhang mit der Entwicklung des Rechtsbegriffs im Laufe des 17. Jahrhunderts wird das Recht nach Kant auch als Recht des Individuums begriffen.³⁵² Die Platonische sowie die Aristotelische Theorie haben Schwierigkeiten, mit einem modernen Verständnis des Rechts wie dem Kants vereinbart zu werden. In Platons und Aristoteles' Theorie wird das Recht nicht apriorisch begründet. In der Platonischen Ansicht des Eros kann man nicht sehen, warum der Mensch als Mensch respektiert werden muss.³⁵³

348 Vgl. von der Pfordten 2009: 182f.

349 Vgl. Politeia: I, 327aff, IV, 433aff; NE: 1094a, 1129aff; Pol.: 1328a 36. Auch von Cicero wird die Gerechtigkeit als Ziel des Rechts betont. Von Thomas von Aquin wird das Recht als eine Anordnung der Vernunft für das Gemeinwohl definiert. Vgl. von der Pfordten 2009: 182f.

350 Nach Hobbes ist das natürliche Recht „die Freiheit eines jeden, seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignetste Mittel ansieht.“ (L: Kap. 14).

351 Vgl. von der Pfordten 2009: 183; ST: §3, §6, §7, §123, §124.

352 Vgl. MS: 230.

353 Vgl. Irwin 1977: 274. „Denn was Menschen in ihrem ganzen Leben leisten sollte, wenn sie ein schönes Leben führen wollen [...] Das ist die Scham bei Schmähhlichem und zum Schönen das stolze Streben; denn ohne dies kann kein Staat und kein Einzelner große, schöne Taten vollbringen. [...] Kurz und gut, was Homer sagt, daß der Gott einigen Helden ‚Mut einhaucht‘, das gibt Eros den Liebenden als seine Gabe.“ (Symposion: 178 c- 179 b)

In diesem dramatischen Wandel des Rechtsbegriffs, der im 17. Jahrhundert beginnt, wird Hegels Rechtsphilosophie wie auch die Kants von der Zeit geprägt, was sich darin äußert, dass Hegel in seiner Rechtsphilosophie den Begriff des Rechts begründet. Hegel sagt auch deutlich, dass die Freiheit durch die Subjektivität und den moralischen Standpunkt auf einem höheren Boden stehen kann.³⁵⁴ Das Ziel des Rechts ist bei Hegel wie auch bei seinen Zeitgenossen die Freiheit. Aber die Freiheit ist bei Hegel nicht die Handlungsfreiheit des „kantisch-liberalen Verständnisses“, sondern die Freiheit in einem „objektivierend-moralischen und gemeinschaftlichen Sinne“ (von der Pfordten 2009: 183).³⁵⁵ Deswegen kritisiert Hegel auch die Kantische Behandlungsart des Naturrechts sowie dessen Staatstheorie und versucht, die Kantische Rechtsphilosophie zu rekonstruieren. Was Hegel an der Kantischen Rechtsphilosophie kritisiert, ist nicht der Begriff des Rechts, sondern die apriorische Behandlungsart des Rechts und die auf dieser Behandlungsart gründende Idee des Kantischen Rechtsstaates.

Gegenüber Kants Voraussetzung des Begriffs der Freiheit für den Begriff des Rechts erhebt Hegel den Anspruch, den Begriff des Rechts „als eines Anerkennungsverhältnisses ohne einen der Anerkennung vorausgesetzten Freiheitsbegriff zu begründen“ (Seelmann 2007: 56). Hegels Kritik an der Kantischen Rechtsphilosophie geht von der Grundlage der Kantischen Rechtslehre aus. In seiner Kritik an der Kantischen Naturrechtstheorie kritisiert Hegel bereits, dass die Kantische Staatslehre allein „in die Metaphysik verlegt“ (NR: 434) wird. Hegel zufolge hat die Kantische Philosophie „die Emanzipation der auf Erfahrung und technischer Anwendung beruhenden Wissenschaft von der Metaphysik und die Trennung der letzten von der Wirklichkeit des Wirklichen in Natur und Geschichte“ nicht rückgängig machen können und sie „auf eine ausweglose Spitze getrieben.“ (Riedel 1982: 20)

Hegels Kritik an der Abstraktheit der Kantischen Staatslehre wird durch seine eigene Darstellung der Grundlage der Rechtsphilosophie begründet. Im Vergleich zur abstrakten Begründung der Kantischen Rechtsphilosophie stützt sich die Hegelsche Rechtsphilosophie auf ein anderes Fundament, das man schon im zweiteiligen Titel der Grundlinien erkennen kann. Auf der linken Seite steht: *Naturrecht und*

³⁵⁴ Vgl. R: §105, §106.

³⁵⁵ Vgl. R: §4, §40.

Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen. Auf der rechten Seite folgt: *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Der Titel *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* verweist darauf, dass Hegels Rechtsphilosophie nicht nur das Naturrecht, sondern auch das positive Recht einschließt. In den *Grundlinien* werden der Volksgeist sowie die Weltgeschichte als notwendige Grundlagen der Rechtsphilosophie Hegels dargestellt.³⁵⁶

Das Naturrecht bei Hegel kann nicht im Sinne einer objektiven apriorischen Voraussetzung des Staates verstanden werden, weil ihm zufolge das Recht etwas Geistiges und Geschichtliches sein muss, das auf dem subjektiven Willen beruht.³⁵⁷ Bei Hegel bezeichnet das Naturrecht das Recht des Geistes, der durch die Auslegung der Geschichte erworben wird. In der Auslegung der Weltgeschichte zeigt Hegel, wie die Freiheit nicht durch eine apriorische Vernunft, sondern durch die Entwicklung der Geschichte begründet wird, da die Weltgeschichte ihm zufolge „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ (VPG: 32) ist.³⁵⁸ In seiner Diskussion über das germanische Reich in den *Grundlinien* interessiert Hegel sich nicht für Germanismus, Rassismus oder Nationalismus. Vielmehr interessiert er sich für den Fortschritt der Freiheit in der Geschichte. Hegel stellt in seiner Geschichtsauslegung dar, wie der Geist der Freiheit über die orientalische Despotie, die griechische Sittlichkeit und das römische Reich in der germanischen, d.h. der christlichen Welt, zum allgemeinen Geist der Welt geworden ist.³⁵⁹

Die Menschwerdung Gottes, der Streit zwischen diesseitigem und jenseitigem Reich sowie die Einbildung der mit der Reformation Luthers erreichten inneren Freiheit in der objektiven Wirklichkeit werden von Hegel in die Auslegung der Weltgeschichte eingebettet. Die moderne Freiheit ist Hegel zufolge nicht durch die Verwirklichung der apriorischen Voraussetzung der Vernunft, sondern durch die geschichtliche Entwicklung

³⁵⁶ Vgl. Ottmann 2008: 248.

³⁵⁷ „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist“ (R: §4).

³⁵⁸ Vgl. R: §33, §342; Enz 1830: §548, §562; VPG: Einleitung.

³⁵⁹ Vgl. R: §355-§360.

zu verstehen.³⁶⁰ Hegels Begriff des Naturrechts und die geschichtlich existierenden Staaten stehen einander nicht gegenüber, weil die Kantische Trennung zwischen Vernunft und Wirklichkeit in Hegels Rechtsphilosophie überwunden wird. Dies geschieht, indem die Verwirklichung der Freiheit von Hegel nicht metaphysisch, sondern geschichtlich gerechtfertigt wird. Das heißt, dass sich die Grundlage der Freiheit in der Hegelschen Rechtsphilosophie auf die „wahrhafte historische Ansicht“ (R: §3 Anm.) beruft.³⁶¹

Die unterschiedlichen Begründungsarten des Rechts bei Hegel und Kant sind die Grundlage dafür, warum und wie Hegel die Kantische Idee des Rechts sowie des Rechtsstaates kritisiert. Das Problem der Kantischen Moralität liegt darin, dass Kant mit seiner Position nicht über einen Dualismus der inneren Moralität und der ihr gegenüberstehenden äußeren Wirklichkeit hinauskommen kann.³⁶² Die Trennung von der inneren Moralität und der ihr gegenüberstehenden äußeren Wirklichkeit ist die unvermeidliche Folge der Kantischen Moralität, in der die Verwirklichung der transzendentalen Vernunft in der Rechtsordnung der realen Welt als unmöglich betrachtet wird.³⁶³ Es ist daher erforderlich, dass sich der Gegenstand des Rechts von Kant auf äußere Willkürhandlungen begrenzt.³⁶⁴ „Damit wird von Kant das von ihm zuerst begriffene Sein der Subjektivität in allen sie bestimmenden religiösen, moralischen, persönlichen Beziehungen auf Innerlichkeit beschränkt.“ (Ritter 2003b: 288) Eine weitere Folge der Kantischen Trennung von Moralität und Rechtsordnung in der realen Welt kann man in Hegels Kommentar über das Böse finden. Im Abschnitt der Moralität in den *Grundlinien* erklärt Hegel, dass der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen neutralisiert und relativiert werden könne, wenn beide in gleicher Weise auf der subjektiven Freiheit beruhen würden.³⁶⁵

Hegels Kritik an der Kantischen Idee des Rechtsstaates ist erstens die, dass die

360 Vgl. R: §358-§360; Ottmann 1997: 270f.

361 Vgl. Ottmann 2008: 249.

362 Vgl. Ritter 2003b: 288.

363 Vgl. Abs. 3.2.2: Hegels Kritik an der Kantischen Moralität.

364 Vgl. MS: 230.

365 Vgl. R: §139.

Beschränkung der Freiheit unvermeidlich ist. Das Recht wird von Kant durch die subjektive Freiheit begründet. Aber gleichzeitig muss die subjektive Freiheit beschränkt werden, damit die Willkür des Einzelnen mit den anderen vereinbart werden kann.³⁶⁶ Diese Begründungsweise des Rechts ist nach Hegel jedoch problematisch. Das Recht ist ihm zufolge das Dasein der selbstbewussten Freiheit.³⁶⁷ Wenn die Moralität oder die Sittlichkeit dem Recht gegenüberstehen oder das Recht erst durch die Beschränkung der Moralität oder der Sittlichkeit gewährleistet werden kann, dann ist das Recht nach Hegel keine Verwirklichung der Freiheit.³⁶⁸ Wie das abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit zusammengefasst und unter dem Begriff des Rechts begriffen werden können, wird von Hegel durch seine Dialektik in den *Grundlinien* dargelegt.³⁶⁹

In seiner Kritik an der Behandlungsart des Naturrechts erklärt Hegel bereits, dass der Staat als „die absolute Majestät der sittlichen Totalität“ (NR: 518) und nicht nur als ein Zwangssystem gestaltet werden soll. Aber wegen der notwendigen Einschränkung der Willkür ist die Kantische Rechtsordnung für das Individuum unvermeidlich ein Zwangssystem. Was in der Kantischen Rechtsordnung eingeschränkt werden muss, ist aber nicht nur die Willkürlichkeit des Individuums, die die Freiheit der anderen bedrohen könnte. Auch die Verwirklichung der Sittlichkeit in der Rechtsordnung wird eingeschränkt, weil Ethik für Kant eine bloße Tugendlehre ist, die jedoch nicht unter äußeren Gesetzen stehen.³⁷⁰ Der konkrete sittliche Inhalt kann daher nicht als notwendiger Bestandteil des Kantischen Rechtsbegriffs betrachtet werden.

Hegels zweiter Ansatzpunkt für die Kritik am Kantischen Rechtsbegriff ist die Problematik der Begründung des Rechts. Im Kantischen Rechtsverständnis wird das Recht nicht dadurch begründet, dass sein Inhalt rechtens ist, sondern dadurch, dass man die Überzeugung hat, als Rechtsträger das Recht ausüben zu können.³⁷¹ Mit dieser Argumentation kann jeder sein Recht verteidigen. Aber mit dieser Begründungsweise

³⁶⁶ Vgl. Seelmann 2007: 53-55.

³⁶⁷ Vgl. R: §30.

³⁶⁸ Vgl. R: §30 Anm.

³⁶⁹ Vgl. R: §31, §31 Anm.

³⁷⁰ Vgl. MS: 379; Ritter 2003b: 290.

³⁷¹ Vgl. Dagger 1989: 294.

kann man nicht beantworten, warum der Begriff des Recht erst in der Neuzeit verwirklicht wird. Es ist auch nicht zu erklären, warum nicht alle, sondern nur manche proklamierten Rechte in der Gesellschaft gesetzlich als Rechte anerkannt werden. Hegel geht davon aus, dass das Recht nicht nur durch die subjektive Freiheit, sondern auch durch Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte begründet werden muss.³⁷² Die Vertragstheorie des Naturrechts kann daher nicht als objektive Grundlage des Rechts gelten, weil der Vertrag nicht auf einer objektiven Grundlage, sondern auf der gemeinsamen Willkür vieler Einzelner begründet wird. Es fehlen in der Kantischen Vertragstheorie gesellschaftliche und geschichtliche Überlegungen.³⁷³ Auch die Frage, wer die Verfassung macht, ist Hegel zufolge sinnlos, weil die Verfassung nicht von jemandem gemacht wird, sondern durch eine jahrhundertelange Entwicklung entstehen muss, die den Geist eines Volkes widerspiegelt.³⁷⁴

In Hegels Darstellung der Entwicklung des Rechts wird das Recht nicht allein durch die subjektive Freiheit, sondern auch durch die geschichtliche Betrachtung sowie die Sittlichkeit begründet. Mit dieser Umgestaltung der Rechtfertigung des Rechts wird die Grundlage desselben von der subjektiven Freiheit in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext verlagert. Diese Begründungsart des Rechts ist aber keine Unterdrückung der subjektiven Freiheit, sondern eine gegenseitige Durchdringung von subjektiver Freiheit und Sittlichkeit. In seiner Auslegung des Begriffs des Lebens zeigt Hegel ausführlich, wie sich Individuum und Gesellschaft miteinander versöhnen können.³⁷⁵ Die Gegenüberstellung in der Kantischen Rechtsphilosophie zwischen diesen beiden wird von Hegel überwunden. Freiheit und Pflicht werden vereinigt.³⁷⁶

Die Aufgabe der Hegelschen Kritik an Kant ist es herauszufinden, wie das Recht besser begründet werden kann. Nur im Zusammenhang mit dem Problem der Kantischen

372 „Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt.“ (R: §33 Zu.)

373 Vgl. R: §75.

374 Vgl. Ottmann 2008: 264; R: §273 Anm.

375 Vgl. Abs. 3.2.3.

376 Vgl. R: §261.

Rechtsidee kann man Hegels Begriff des sittlichen Staates nicht nur als eine persönliche Besonderheit seiner Philosophie, sondern als eine treffende Kritik an Kants Philosophie verstehen. In diesem Sinne ist Hegel ein Philosoph jenes modernen Staates, der das Recht gewährleisten kann. Mit diesem Verständnis ist die Sittlichkeit für Hegel kein Gegenargument zum Kantischen Rechtsstaat, sondern die notwendige Grundlage des Rechts. Mit seiner anderen Begründungsweise des Rechts wird der Kantische Rechtsbegriff von Hegel umgestaltet. Die Lehre vom sittlichen Staat ist in diesem Kontext eine notwendige politische Theorie, die Hegels Begründungsweise des Rechts vollenden kann.

4. Die Dialektik des sittlichen Staates

Die Auslegung des Hegelschen sittlichen Staates muss dessen doppelte Zusammenhänge in Betracht ziehen: Der Hegelsche sittliche Staat ist in den *Grundlinien* die Vollendung des abstrakten Rechts und der Moralität. Im System der *Enzyklopädie* von 1830 ist er die Verwirklichung des objektiven Geistes, der zwischen dem subjektiven und absoluten Geist steht und sich weiter entwickeln kann. Das Problem des sittlichen Staates, das hier zu behandeln ist, ist seine Möglichkeit der immanenten Entwicklung innerhalb der *Grundlinien* und im ganzen System Hegels. Durch die Klärung dieser Problematik kann man besser verstehen, wie Hegels sittlicher Staat im Zusammenhang mit der immanenten Entwicklung des logischen Lebens betrachtet werden soll, welches in Hegels Rechtsphilosophie als Grundlage der immanenten Entwicklung verstanden wird. Es ist auch zu behandeln, wie Hegels Theorie des sittlichen Staates als eine moderne politische Theorie betrachtet werden kann.

4.1 Die philosophische Aufgabe des sittlichen Staates

Es wird behauptet, dass Hegels Rechtsphilosophie als eine Teleologie begriffen werden kann, damit die verschiedenen Phasen der Entwicklung als Mittel zum Endzweck der Hegelschen Rechtsphilosophie verständlich werden. In diesem Sinne kann die Kantische Gegenüberstellung zwischen Subjektivität und Objektivität nach Spaemann und Löw überwunden werden, indem der Gegensatz der beiden durch das Zweck-Mittel-Verhältnis der Teleologie aufgelöst wird.³⁷⁷ Aber ist die Teleologie eine angemessene Betrachtungsweise, mit der das Verhältnis der verschiedenen Entwicklungsphasen der Hegelschen Rechtsphilosophie (d.h. das abstrakte Recht, die Moralität und die Sittlichkeit) erklärt werden kann? Oder gibt es eine andere Betrachtungsweise, mit der die Aufgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie richtig

³⁷⁷ Vgl. Spaemann/Löw 1981: 162-164.

gedeutet werden kann?

4.1.1 Die Rechtsphilosophie Hegels als eine Teleologie?

Spaemann und Löw betrachten Hegels Philosophie als eine Teleologie der Freiheit. Nach ihnen befindet sich der Standort der Teleologie der Hegelschen Philosophie nicht an einer bestimmten Stelle seiner Philosophie, sondern in der gesamten Entwicklung der Philosophie Hegels. Aber die Teleologie in der gesamten Entwicklung beruht ihnen zufolge auf der Beschreibung der Teleologie in seiner *Logik* und dem Verhältnis von der *Logik* und der Philosophie bei Hegel: Hegel stellt den Anspruch, „die Philosophie in eine Wissenschaft der Logik überführt zu haben“ (Spaemann/ Löw 1981: 162), weil die *Wissenschaft der Logik* bei Hegel „das Wissen von dem Denken in seiner Wahrheit“ (LfM: §1) ist. Das heißt, dass die Wahrheit methodisch nur durch die Wissenschaft der Logik gefunden werden kann.³⁷⁸

Die Hegelsche Teleologie wird von Spaemann und Löw im Zusammenhang mit der Hegelschen Kritik an der Kantischen Unterscheidung zwischen dem endlichen und dem anschauenden Verstand dargestellt. Die Kantische Gegenüberstellung des menschlichen, endlichen diskursiven Verstandes und des anschauenden Verstandes nimmt Hegel zum Anlass, nach dem Zusammenhang der beiden Verstandesarten zu fragen. Diesbezüglich denkt Hegel einerseits, dass die Idee des anschauenden Verstandes die wahre Idee des Verstandes ist.³⁷⁹ Andererseits lehnt er eine endgültige Trennung zwischen den beiden Verstandesarten ab. Aber kann der endliche Verstand zum anschauenden Verstand durch die Betrachtungsweise der Teleologie übergehen?

Hegel zufolge entsteht das sittliche Phänomen nicht dadurch, dass man das allgemeine Sittengesetz zuerst im Kopf hat und dann auf eine konkrete Situation anwendet, weil

378 Wahrheit steht bei Hegel im Gegensatz zur Richtigkeit. Richtigkeit ist , „daß ich wisse, wie etwas ist.“ Das ist aber „die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewußtsein oder die formelle Wahrheit, die bloße Richtigkeit“. Dagegen besteht „die Wahrheit im tieferen Sinn darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist“ (Enz 1830: §213 Zu.).

379 Vgl. Enz 1830: §45 Zu.; Spaemann/ Löw 1981: 162f.

dies die Sittlichkeit der Beliebigkeit ausliefern würde.³⁸⁰ Das heißt, dass das vom Individuum vorgestellte Sittengesetz tatsächlich nicht allgemein, sondern von der Willkürlichkeit des Individuums abhängig ist. Dieses Sittengesetz, das vom Subjekt selbst definiert wird, ist in Hegels Sinne kein Sittengesetz, weil „solche Kasuistik nicht das Merkmal lebendiger Sittlichkeit“ (Spaemann/ Löw 1981: 164) ist. Das Sittengesetz, das sind nach Hegel die Pflichten, die sich nicht durch den Kantischen kategorischen Imperativ oder die „formale Selbsttätigkeit“ (R: §15 Anm.), sondern durch „die Einheit des subjektiven und des objektiven an und für sich seienden Guten“ (R: §141 Zu.) ergeben müssen. Die Überwindung des Kantischen Gegensatzes zwischen Subjektivität und Objektivität ist die Hegelsche Versöhnung zwischen dem endlichen und dem anschauenden Verstand.

Es ist aber fragwürdig, ob das Verhältnis der verschiedenen Entwicklungsphasen der Hegelschen Philosophie als eine Entwicklung der Teleologie betrachtet werden kann. Die Aufgabe der Versöhnung zwischen dem endlichen und dem anschauenden Verstand entspricht nach Spaemann und Löw der Grundstruktur der Teleologie in der *Wissenschaft der Logik*.³⁸¹ Sie drückt sich darin aus,

daß jede endliche Verstandesbestimmung, von der abstraktesten und ärmsten, dem Sein, bis zur Stufe unmittelbar unter dem absolutem Geist, mit sich *in Widerspruch gerät*. Und die Leistung seiner Logik besteht darin, die »Bewegung des Begriffs« Stufe für Stufe, von einer Bestimmung über ihre Negation zur Aufhebung des Widerspruchs zu entwickeln. (Spaemann/ Löw 1981: 167)

Hegel argumentiert, dass der Begriff des Zwecks überflüssig ist, weil in ihm ein Gegensatz zwischen dem Abstrakt-Allgemeinen und dem Besonderen besteht. Für Hegel erfordert der Zweck eine spekulative Auslegung als Begriff, „der selbst in der eigenen Einheit und Idealität seiner Bestimmungen das Urteil oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, enthält und ebenso sehr das Aufheben

380 Vgl. Spaemann/ Löw 1981: 164. Zu der Auseinandersetzung von Kant und Hegel siehe: Ritter 2003b.

381 Vgl.: „Was hiermit als Methode hier zu betrachten ist, ist nur die Bewegung des Begriffs selbst, deren Natur schon erkannt worden, aber erstlich nunmehr mit der Bedeutung, daß der Begriff alles und seine Bewegung die allgemeine absolute Tätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist.“ (Logik II: 551).

desselben ist.“ (Enz 1830: §204 Anm.)

Bezüglich dieser spekulativen Entwicklung des Zwecks und der Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Abstrakt-Allgemeinen und dem Besonderen ist zu erklären, ob das Verhältnis zwischen den verschiedenen Entwicklungsphasen der Hegelschen Philosophie ein Mittel-Zweck-Verhältnis ist. In der teleologischen Ansicht wird der subjektive Zweck durch eine Mitte mit der äußerlichen Objektivität zusammengeschlossen. Die endliche Zweckmäßigkeit ist die Mitte für den unendlichen Zweck. In dem Realisieren des Zwecks an sich wird die einseitige Subjektivität aufgehoben.³⁸²

Das heißt, dass die Unterscheidung zwischen Zweck und Mittel in der Teleologie Hegels noch besteht. Die Aufhebung der absoluten Trennung zwischen dem Abstrakt-Allgemeinen und dem Besonderen in der Kantischen Philosophie durch die teleologischen Argumentation kann nur in dem Sinne erklärt werden, dass die beiden Seiten dieser absoluten Trennung durch ein Mittel-Zweck-Verhältnis zu überbrücken sind. Das Besondere hat auch die Möglichkeit, das Abstrakt-Allgemeine zu erreichen. Aber in der Teleologie besteht noch die Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck. Aufgrund dieser Unterscheidung ist eine echte Überwindung der Kantischen Gegenüberstellung zwischen dem Abstrakt-Allgemeinen und dem Besonderen noch nicht möglich.

Der Grund dafür, warum die Teleologie nicht als echte Lösung der Kantischen Dichotomie gelten kann, besteht darin, dass Hegels Aufhebung der Kantischen Philosophie nicht nur als eine Überbrückung zwischen Endlichem und Unendlichem, sondern auch als eine Überwindung der Gegenüberstellung zwischen Mittel und Zweck im Sinne der Teleologie verstanden werden soll. In Kants Analyse der inneren Zweckmäßigkeit des Organismus äußert der Philosoph bereits, dass der Organismus „von sich selbst [...] Ursache und Wirkung ist“ (KU: 370). Das heißt: „Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus

382 Vgl. Enz 1830: §206, §211, §212.

zuzuschreiben.“ (KU: 376) Einerseits betrachtet Hegel den Kantischen Begriff des Organismus als eine Möglichkeit des Durchbruchs, in dem die Idee des Absoluten erfasst werden kann. Aber andererseits kritisiert er an der Kantischen *Kritik der Urteilskraft*, dass dessen Bestimmung der Zweckmäßigkeit ein bloßes Als-Ob-Prinzip ist. In *Glauben und Wissen* sagt Hegel:

So wie die wahrhaft spekulative Seite der Philosophie Kants allein darin bestehen kann, daß die Idee so bestimmt gedacht und ausgesprochen worden ist, und wie es allein interessant ist, dieser Seite seiner Philosophie nachzugehen, so viel härter ist es, das Vernünftige nicht etwa nur wieder verwirrt, sondern mit vollem Bewußtsein die höchste Idee verderbt und die Reflexion und endliches Erkennen über sie erhoben werden zu sehen. (GuW: 328)

Hegel meint, dass in der Kantischen *Kritik der Urteilskraft* die Idee begriffen, aber subjektivistisch verunstaltet wird.³⁸³ Bei Hegel wird die Gegenüberstellung zwischen subjektivistischem und absolutem Erkennen dadurch überwunden, dass das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft selbst für die lebendigen Naturprodukte als Zweck bestimmt werden kann. Die Vorstellung einer äußerlichen oder endlichen Zweckmäßigkeit wird im Begriff des Lebens eliminiert, weil im Lebendigen „der Zweck in der Materie immanente Bestimmung und Tätigkeit ist, und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind“ (Enz 1830: §57).³⁸⁴ Die spekulative Entwicklung des Zwecks bei Hegel ist dementsprechend keine Entwicklung in Form der Teleologie, in der Mittel und Zweck noch zu unterscheiden sind. Im Leben sind Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, Einheit und Vielheit miteinander verschränkt, wodurch der hohe kategorische Stellenwert des Lebens bei Hegel begründet wird.³⁸⁵ Aus diesem Grund darf man die Teleologie nicht mit der Idee des Lebens verwechseln.³⁸⁶ In *Glauben und Wissen* nennt

³⁸³ Vgl. Hösle 1987: 244.

³⁸⁴ In diesem Zusammenhang kann man sagen, dass Aristoteles' Zweckbegriff als Vorläufer des Hegelschen Zweckbegriffs bezeichnet werden kann, weil Aristoteles die Endlichkeit äußerlicher Zweckmäßigkeit als objektivistische Natur betrachtet. Bei Kant aber wird die Endlichkeit äußerlicher Zweckmäßigkeit durch die subjektive Form dargestellt. In diesem Sinne ist die Naturphilosophie Aristoteles' spekulativ. Vgl. Hösle 1987: 244; VGP III: 172.

³⁸⁵ Vgl. Hösle 1987: 244f.

³⁸⁶ Nach Riedels Interpretation sieht Hegel die Aufgabe des Naturrechts darin, das „wahrhaft Positive,

Hegel den „Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur und der heiligen Notwendigkeit“ (GuW: 424) das Prinzip der wahren Sittlichkeit. Aber die Natur ist hier „das Lebendige selbst, das sich in dem Gesetz zugleich allgemein setzt, und in dem Volke wahrhaft objektiv wird“ (GuW: 425).

In dieser Darstellung Hegels kann man feststellen: Obwohl das Prinzip der wahren Sittlichkeit der Gehorsam gegen das ewige Gesetz der Natur ist, ist die Natur selbst das Lebendige. Es ist daher fragwürdig, ob die teleologische Beziehung eines Mittel-Zweck-Verhältnisses zwischen den verschiedenen Momenten der Sittlichkeit besteht, weil die Sittlichkeit selbst eine Entwicklung der Idee des Lebens ist. Jeder Moment der Entwicklung der Sittlichkeit ist nicht nur ein Mittel, sondern lebendig und wahr. Somit kann auch das Verhältnis von Sittlichkeit und Individuum nicht teleologisch begriffen werden, weil nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch das Individuum in Hegels Philosophie durch die Idee des Lebens als wahrhaft und objektiv begriffen werden.³⁸⁷ Das Verhältnis zwischen den beiden lebendigen Seiten kann auch nicht durch die teleologische Ansicht dargestellt werden.

4.1.2 Die Sittlichkeit als konkrete Grundlage des abstrakten Individuums

In vielen Paragraphen der *Grundlinien* kann man feststellen, dass die Hegelsche Rechtsphilosophie den üblichen Weg des immanenten Fortschreitens vom Abstrakten zum Konkreten nimmt. Aber man kann auch den „Rhythmus einer Springprozeßion“ (Ottmann 1982: 382) finden, der auf einen Schritt nach vorn sogleich einen Schritt nach rückwärts folgen lässt.³⁸⁸ Das Problem des Rhythmus der Springprozeßion in der

seinem Namen nach“ zu konstruieren und meint, „daß es konstruieren soll, wie die sittliche Natur zu ihrem Recht gelangt“ (NR: 505). In diesem Zusammenhang zwischen Natur und Recht ist Hegels Naturbegriff nach Riedel eine Teleologie. Vgl. Riedel 1982: 88f.

³⁸⁷ Vgl. R: §105, §35 Zu.

³⁸⁸ Nach Ottmann führt der Weg von abstrakten zu konkreten Sphären (z.B. Recht → Moralität → Sittlichkeit). So folgt der Rückschritt von der konkreten Sphären in die abstrakte und formelle (z.B. Familie → bürgerliche Gesellschaft). Von dieser geht es in eine konkrete Sphäre (Staat) und von dort

Sittlichkeit ist es, warum in diesem Abschnitt das abstrakte Individuum noch zu sehen ist und soll jetzt behandelt werden.

Es scheint ein Problem zu sein, dass das Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft des Teils der Sittlichkeit von Hegel wieder als abstrakt betrachtet und behandelt wird, weil das Problem des abstrakten Individuums bereits im Abschnitt des abstrakten Rechtes und der Moralität der *Grundlinien* behandelt wurde. Die Sittlichkeit als der den ersten zwei Abschnitten folgende Teil wird von Hegel bereits als konkret betrachtet.³⁸⁹ In diesem Abschnitt wird das Individuum von Anfang an auch nicht abstrakt, wie in den beiden vorangegangenen Teilen, sondern konkret als Familienmitglied behandelt.³⁹⁰ Es ist daher zu diskutieren, in welchem Sinne das abstrakte Individuum in der bürgerlichen Gesellschaft des Teiles der Sittlichkeit wieder als abstrakt behandelt wird.

Das abstrakte Individuum in den ersten zwei Abschnitten der *Grundlinien* wird von Hegel für ausweglos gehalten. Der Grund dafür besteht darin, dass das Individuum in diesen beiden Abschnitten nicht konkret im Zusammenhang mit seinem gesellschaftlichen Kontext behandelt wird. Deswegen kann das Individuum das Problem der unendlichen Rache im abstrakten Recht und die Schwierigkeit der moralischen Relativität nicht überwinden. Es wird daher behauptet, dass die *Grundlinien* von den ersten zwei Abschnitten belastet werden, weil diese sich nicht immanent weiterentwickeln können.³⁹¹ Aber man muss die zwei unterschiedlichen Entwicklungslinien in den ersten zwei Teilen beachten. Mit den negativen Konklusionen der Entwicklung des abstrakten Individuums in den beiden Teilen zeigt Hegel einerseits die Unmöglichkeit der immanenten Entwicklung des abstrakten Individuums. Aber andererseits zeigt er in seiner dreiteiligen Struktur der *Grundlinien* eine andere Möglichkeit der immanenten Entwicklung, die nicht durch das einzelne Individuum,

wieder zu einer abstrakten zurück (das äußere Staatsrecht). Vgl. Ottmann 1982: 382-384.

389 „Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität *als unendliche Form konkrete* Substanz.“ (R: §144).

390 Nach Hegel ist das Selbstbewusstsein der Individualität in der Einheit der Familie als „an und für sich seiende[] Wesentlichkeit“ zu betrachten. Das Individuum in der Familie ist daher nicht eine Person für sich, sondern ein Familienmitglied. Vgl. R: §158.

391 Vgl. Ottmann 1982: 385f.

sondern durch die Entwicklung des Rechtsbegriffs dargestellt wird.³⁹²

Die Hegelsche Rechtsphilosophie wird also nicht von den ersten beiden Teilen der *Grundlinien* belastet. Im Gegenteil: man kann in der Entwicklung der ersten zwei Teile feststellen, dass eine Sonderbeziehung zwischen dem Individuum und dem Rechtsbegriff besteht, wodurch die ausweglose Entwicklung des abstrakten Individuums überwunden werden kann. Einerseits ist es wahr, dass die immanente Entwicklung des abstrakten Individuums in Hegels Auslegung der ersten beiden Teile der *Grundlinien* mit negativen Konklusionen in Schwierigkeiten gerät. Aber nicht zu übersehen ist, dass das abstrakte Individuum andererseits tatsächlich in Hegels Auslegung von dem Zustand der unmittelbaren Äußerlichkeit des abstrakten Rechts in die Innerlichkeit der Moralität übergeht und als moralisches Subjekt behandelt wird.

Es ist anzunehmen, dass die negativen Konklusionen der ersten zwei Teile nur als eine Darstellung des bloß abstrakten Individuums gelten können. Das bloß abstrakte Individuum ist kein Individuum im Zusammenhang mit der Sittlichkeit. Es ist in den ersten zwei Teilen sogar von der Entwicklung des Rechtsbegriffs getrennt und muss gleichermaßen zwangsläufig in die Schwierigkeiten der negativen Konklusionen geraten. Aber das Individuum wird von Hegel nicht immer als abstrakt behandelt. In der Tat wird das Individuum im Zusammenhang mit der Entwicklung des Rechtsbegriffs beobachtet. Ansonsten kann man nicht erklären, warum das abstrakte Individuum des abstrakten Rechts als moralisches Subjekt im Teil der Moralität auftreten kann, obwohl das Individuum bereits in die Schwierigkeit der unendlichen Rache geraten ist.³⁹³

Die negativen Konklusionen der ersten zwei Teile der *Grundlinien* sind daher nur ein Schein des abstrakten Individuums. Tatsächlich wird das Individuum von Hegel im Zusammenhang mit der Entwicklung des Rechtsbegriffs behandelt. Aufgrund dieser Beziehung des Individuums mit der Entwicklung des Rechtsbegriffs ist es in den ersten beiden Teilen auch nicht abstrakt. Das Problem der ersten zwei Teile der *Grundlinien* liegt daher nicht in der Abstraktheit des Individuums, sondern in der Abstraktheit des Rechtsbegriffs. Dieser ist in der Struktur der *Grundlinien* noch nicht zur Sittlichkeit

³⁹² Vgl. Abschnitt 2.3.3.

³⁹³ Vgl. R: §104.

übergegangen, entwickelt sich aber bereits in die Moralität. Der in den ersten zwei Teilen der *Grundlinien* bereits existierende Zusammenhang zwischen dem Individuum und der Entwicklung des Rechtsbegriffs bietet eine Erklärung, warum das abstrakte Individuum im Teil der Sittlichkeit noch zu behandeln ist: das Individuum kann von seinem Zusammenhang mit der Sittlichkeit geprägt werden.

Es ist sicher keine rückwärts gewandte Entwicklung, dass das Individuum sich von einem Mitglied der Familie wieder in ein abstraktes Individuum der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt. Die Konkretheit der Sittlichkeit soll nicht bloß im Sinne des Entwicklungszustandes des Individuums, sondern vor allem in dem des Rechtsbegriffs verstanden werden.³⁹⁴ Unabhängig vom Übergang des Rechtsbegriffs vom Abstrakten zum Konkreten wird das Individuum, wie in den ersten zwei Teilen der *Grundlinien* auch, in der bürgerlichen Gesellschaft der Sittlichkeit als abstrakt anerkannt und behandelt. Aber abweichend von der Behandlungsart des Individuums in den ersten beiden Teilen wird es in der Sittlichkeit aufgrund des erreichten Entwicklungszustandes des Rechtsbegriffs in einer anderen Weise gelesen. Das heißt, dass das abstrakte Individuum nicht mehr in einem abstrakten Zustand, sondern in einen gesellschaftlichen Zusammenhang eingebettet und behandelt wird.³⁹⁵

In dieser Behandlungsart des abstrakten Individuums unterscheidet sich Hegels Rechtsphilosophie von der Naturrechtslehre dadurch, dass die Freiheit des Individuums methodisch nicht abstrakt, sondern nur im gesellschaftlichen Zusammenhang, d.h. in der Sittlichkeit, begriffen und verwirklicht werden kann.³⁹⁶ Die Hegelsche Verbindung zwischen dem abstrakten Individuum und der Sittlichkeit kann man als eine theoretische Umgestaltung der Kantischen transzendentalen Philosophie betrachten. Nach Hegel ist eine Wissenschaft traurig, wenn es keinen Ausweg gibt.³⁹⁷ Die Schwierigkeit der

394 Den Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit bezeichnet Hegel als einen „Übergang des Begriffs“ (R: §141 Anm.). In der Sittlichkeit wird die Identität des Guten und des subjektiven Willens erreicht. Vgl. R: §141.

395 In einem gesellschaftlichen Zusammenhang wird das Individuum in der Pflicht von der abstrakten zur substanziellen Freiheit befreit. Vgl. R: §149; Riedel 1982: 75f.; Rosenzweig 1982: II 106f.

396 Vgl. R: §142.

397 Wenn eine Philosophie lediglich ein negatives Resultat hat, ist sie nach Hegel nur ein „trauriges Geschäft“ und eine „Bemühung der Eitelkeit“ (VPR II: 386).

Kantischen Moralität besteht nach Hegel darin, dass die Moralität zur Wirklichkeit eine unvermeidliche Trennung haben muss.³⁹⁸ Durch die Einführung der Sittlichkeit kann das Problem folgendermaßen gelöst werden: Einerseits dient die Sittlichkeit als feste Autorität, Macht und allgemeine Handlungsweise, andererseits aber betrachtet Hegel den sittlichen Staat als höchste Erfüllung des abstrakten Individuums.³⁹⁹

Diese Doppelbedeutung der Sittlichkeit impliziert nach Ritter die gegenseitige Durchdringung von Substantiellem und des Besonderem. Mit dieser gegenseitigen Durchdringung in der Sittlichkeit kann der moralische Wille im Sinne Kants so umgestaltet werden, dass er in die Objektivität der Sittlichkeit übersetzt wird.⁴⁰⁰ Dazu meint Josef Derbolav, dass die Auseinandersetzung Hegels mit Kant um den Übergang zur Handlung geht, welcher Kant geringe Betrachtung schenkt. In diesem Zusammenhang kann die Kantische Moralität als die Grundlage der Hegelschen Rechtsphilosophie begriffen werden. Die Hegelsche Sittlichkeit wird durch die Idee der Kantischen Moralität begründet, da die subjektive und die moralische Freiheit in der Sittlichkeit als wesentlich betrachtet und nicht abgelehnt werden können.⁴⁰¹

Wenn man Hegels Rechtsphilosophie als Verwirklichung der Kantischen Philosophie vom moralischen Willen zu seiner Äußerung als Handlung betrachtet, kann man verstehen, warum sie an Aristoteles anknüpft.⁴⁰² In der *Nikomachischen Ethik* sagt Aristoteles: „Ebenso werden wir aber auch durch gerechtes Handeln gerecht“ (NE: 1103b 1).⁴⁰³ Die in Form objektiver politischer und gesellschaftlicher Institutionen verkörperte Sittlichkeit der Hegelschen Rechtsphilosophie setzt den Aristotelischen Begriff einer ethischen Verwirklichung menschlichen Handelns und Lebens voraus.⁴⁰⁴ Nach Hegel sind Institutionen sittlich, wenn sie „für die Einzelnen ihr gewohntes Sein

398 Vgl. R: §15 Anm.; Ritter 2003b: 288.

399 Nach Joachim Ritter besteht zwischen Individuum und Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie eine Doppelheit der Beziehung des Besonderen und des Allgemeinen. Vgl. Ritter 2003b: 301f.; R §144, §145, §146, §151, §260.

400 Vgl. Ritter 2003b: 302; R: §8, §8Z, §118, §261.

401 Vgl. Derbolav 1965: 210; Ritter 2003b: 302.

402 Vgl. Ritter 2003b: 303; R: §118.

403 Vgl. auch: NE: 1099a 19, 1103b 15, 1135a 16-21, 1177a 30-32.

404 Vgl. Ritter 2003b: 304.

und ihre allgemeine Handlungsweise werden“ (Ritter 2003b: 304).⁴⁰⁵

Bei dieser Betrachtung ist die Sittlichkeit eine Vollendung der Kantischen Moralität, die zur Überwindung der Innerlichkeit des moralischen Subjekts dient. Die Handlung ist nach Hegel die Äußerung des moralischen Willens.⁴⁰⁶ Der Wille ist nur als beschließender Wille erst wirklich.⁴⁰⁷ Im Zusammenhang mit der Wirklichkeit des Handelns wird Aristoteles' Philosophie von Hegel aufgenommen.⁴⁰⁸ Aber für Hegel und Aristoteles erhält der Wille seine Wirklichkeit nicht nur durch den Begriff des Handelns, sondern durch die konkrete Bestimmtheit in den allgemeinen Institutionen, Gesetzen und Gewohnheiten eines Staates. Die allgemeine Handlungsweise in Form von Sitten kann nicht bloß durch das Handeln des Individuums hervorgebracht werden.⁴⁰⁹

Als Lösung für die Überwindung der Kantischen Trennung von Moralität und Legalität ist die Einführung des Begriff des Handelns von Aristoteles und der Sittlichkeit als die allgemeine Handlungsweise des Individuums allerdings nicht ausreichend. Dieses Problem stammt aus der absoluten Innerlichkeit der Freiheit, die eigentlich nicht in der realen Welt verwirklicht werden muss.⁴¹⁰ Hegel muss stärker als Aristoteles begründen, damit die Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit als notwendig begriffen werden kann. Zur Erfüllung dieser Aufgabe versucht Hegel die institutionelle Ethik von Aristoteles zu erneuern, indem er die Kantische Moralität in die Sittlichkeit aufnimmt. Mit der Aufnahme der Kantischen Moralität wird die Aristotelische Lehre der Sittlichkeit mit der gegenwärtigen Welt verbunden und in eine Theorie der modernen Gesellschaft umgestaltet.⁴¹¹ Das Auftreten des abstrakten Individuums in der Sittlichkeit ist daher notwendig, weil es in der Aufgabe der Hegelschen Sittlichkeit bereits

405 Vgl. R: §150: „Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ist die Tugend, die, insofern sie nichts zeigt als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse.“

406 Vgl. R: §113.

407 Vgl. R: §12.

408 Vgl. Ritter 2003b: 305.

409 Vgl. Ritter 2003b: 305; R: §151: „Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben“.

410 Vgl. R: §15 Anm.; Ritter 2003b: 288.

411 Vgl. Ritter 2003b: 307.

immanent vorausgesetzt wird.

Die Hegelsche Sittlichkeit als Vollendung der Kantischen Moralität unterscheidet sich also von der Betrachtungsweise, in der Hegels Rechtsphilosophie als eine eindeutige Ablehnung der neuzeitlichen Naturrechtslehre verstanden wird.⁴¹² Die Hegelsche Sittlichkeit beruht nicht auf der Ablehnung des neuzeitlichen Naturrechts. Vielmehr ist die Sittlichkeit die Grundlage, auf der die moderne Freiheit in der realen Welt verwirklicht werden kann. Aber die Sittlichkeit als Grundlage der Verwirklichung der Kantischen Moralität bedeutet nicht, dass die Sittlichkeit nur ein Mittel zu dieser Verwirklichung ist, weil sie selbst nach Hegel „die Idee der Freiheit“ und „das lebendige Gut“ (R: §142) ist. In der Auslegung der Sittlichkeit unterscheidet Hegel die bürgerliche Gesellschaft vom Staat auch dadurch eindeutig, dass die bürgerliche Gesellschaft die Sicherheit, den Schutz des Eigentums und die persönliche Freiheit gewährleistet, während der Staat die Wirklichkeit des substanziellen Willens und den Selbstzweck verkörpert.⁴¹³ Es bleibt deshalb zu erklären, auf welche Weise Hegel den Gegensatz zwischen dem Prinzip der modernen Freiheit und der antiken Sittlichkeit in seiner Rechtsphilosophie überwindet.

4.2 Die Versittlichung des Individuums durch den Staat

Es ist anzunehmen, dass Hegels Auslegung des Staates eine Darstellung der Versittlichung des einzelnen Individuums in der modernen Gesellschaft ist. Diese Versittlichung wird zuerst in der Korporation der bürgerlichen Gesellschaft durchgeführt, danach wird sie im Staat vollendet. Das heißt, dass das Prinzip der modernen Freiheit nicht nur in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch im Staat weiter berücksichtigt wird. Man muss jedoch beachten, dass dieses Verständnis der Versittlichung des Individuums nur als eine Erklärungsart des Staates vom Standpunkt

412 Nach Ilting beginnt Hegel nicht mit dem Grundsatz, dass das Individuum als Träger von Rechten begriffen werden soll. Hegel gehe davon aus, dass der Mensch als ein Wesen aufgefasst wird und grundsätzlich auf die Gemeinschaft mit anderen Menschen angewiesen ist. Vgl. Ilting 1975: 61f.

413 Vgl. R: §258, §258 Anm.

des Individuums und nicht als das Wesen des Staates gelten kann, weil der Staat Hegel zufolge die Wirklichkeit der sittlichen Idee ist und der sittliche Geist selbstständig ist.⁴¹⁴

4.2.1 Das Recht des Individuums und dessen Versittlichung

Wie die Hegelsche bürgerliche Gesellschaft interpretiert wird, ist immer eine wesentliche Frage, die nicht nur die Bedeutung dieser Gesellschaft, sondern die der ganzen Rechtsphilosophie Hegels bestimmen kann. In seiner Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie sieht Karl Marx die Möglichkeit, dass die bürgerliche Gesellschaft von der alten Einheit von Staat und Gesellschaft emanzipiert wird und als individualistische Sphäre in einem konkreten Allgemeinen aufgehoben werden kann.⁴¹⁵

In diesem Fall wird Hegels Rechtsphilosophie von Marx wegen ihrer Trennung von Theorie und Praxis auf die Weise kritisiert, dass der Staat von Hegel nicht durch die Praxis des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern nur philosophisch vorausgesetzt wird. Daher sagt Marx: „Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen.“ (Marx 1975: 356).⁴¹⁶

Marx' Auslegung der Hegelschen bürgerlichen Gesellschaft ist daher vielmehr als eine Kritik an dessen Rechtsphilosophie zu bezeichnen. Der Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat wird bei Hegel tatsächlich auch nicht bloß durch die Möglichkeit der Entwicklung des Individuums, sondern durch eine Verwirklichung der sittlichen Idee bezeichnet, die von Hegel sogar als der offenbare und substantielle Wille betrachtet wird.⁴¹⁷ Die Entwicklung des Individuums wird von Hegel nur als Befriedigung des besonderen Zwecks betrachtet, der dem allgemeinen Zweck des Staates gegenüber steht.⁴¹⁸ Durch die marxistische Interpretation der Hegelschen bürgerlichen Gesellschaft erfährt man aber nicht, was Hegel in seiner Rechtsphilosophie eigentlich darstellen möchte. Im Gegenteil: man kann in Marx' Kritik an der Hegelschen Rechtsphilosophie

414 Vgl. R: §257.

415 Vgl. Ottmann 1977: 59.

416 Vgl. Marx 1975: 356.

417 Vgl. R: §257.

418 Vgl. R: §182, §258.

nur begreifen, was Marx selber durch seine Kritik argumentieren will, weil Hegels Rechtsphilosophie in Marx' Kritik überinterpretiert werden könnte.⁴¹⁹

Aber im Hinblick auf Marx' Kritik an der Hegelschen Gegenüberstellung der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft und der Allgemeinheit des Staates muss man anerkennen, dass das Prinzip des Individuums und dessen Entwicklungsmöglichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft von Hegel selbst auch nicht als partikular, sondern als allgemein betrachtet werden.⁴²⁰ Eine Erklärung zum eigentlichen Sinn der Hegelschen bürgerlichen Gesellschaft ist daher notwendig. Im Mittelpunkt dieser Erklärung steht die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie.

In der bürgerlichen Gesellschaft wird das Prinzip des Individuums von Hegel eindeutig anerkannt, jedoch nicht theoretisch oder abstrakt. Die Anerkennung des abstrakten Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft wird vielmehr in einem großen Zusammenhang mit dem System der Bedürfnisse, der Rechtspflege, der Polizei und der Korporation dargestellt. Das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft ist nach Hegel deshalb zweideutig: einerseits ist es die Anerkennung der nach der Befriedigung der eigenen Zweck strebenden Person, andererseits ist es die Form der Allgemeinheit, in der jeder durch die andere sein Bedürfnis befriedigen kann.⁴²¹ Das heißt, dass das Individuum der bürgerlichen Gesellschaft nicht gegenübersteht. Im Gegenteil ist die bürgerliche Gesellschaft ein System allseitiger Abhängigkeit, in dem das Interesse des

419 Marx' Kritik an Hegels Rechtsphilosophie kann als eine theoretische Folge seiner Auslegung der Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft der Hegelschen Phänomenologie gelten, die von Marx als eine Emanzipationsgeschichte verstanden wird. Aber eigentlich ist diese Interpretation eine Verwechslung, weil der Kampf zwischen Herrschaft und Knechtschaft in Hegels Darstellung nicht mehr zur modernen Sittlichkeit gehört, obwohl er ein Teil der natürlichen Sittlichkeit in der Antike (in der Familie und auch im Staat) ist. Die moderne Sittlichkeit ist eine neue Sittlichkeit im Vergleich zu der antiken Sittlichkeit, die den Kampf zwischen Herrschaft und Knechtschaft noch enthält. Der moderne Staat kann nicht mehr Herrschaft und Knechtschaft haben. Der Kampf zwischen Herrschaft und Knechtschaft besteht nur im Naturzustand und hat kein Recht. Vgl. Ottmann 1981: 365, 379f.

420 „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit“ (R: §209 Anm.).

421 Vgl. R: §182.

Einzelnen und das Wohl der ganzen Gesellschaft miteinander verflochten sind.⁴²² Bei dieser Anerkennung der Besonderheit des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft ist festzustellen, dass Hegels Rechtsphilosophie sich von der antiken Politiktheorie eindeutig unterscheidet.⁴²³

Im Teil des abstrakten Rechts und der Moralität der *Grundlinien* zeigt Hegel bereits, dass das Recht nicht abstrakt behandelt werden kann, da es sonst in die Schwierigkeit der unendlichen Rache und der moralischen Relativität gerät, die die abstrakten Individuen aus eigener Kraft nicht lösen können.⁴²⁴ Im Vergleich zu den ersten zwei Teilen der *Grundlinien* wird das abstrakte Individuum durch die gegenseitige Abhängigkeit der Individuen mit den verschiedenen Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung in Zusammenhang gebracht. Die gegenseitige Abhängigkeit der Individuen in der Gesellschaft existiert nicht bloß theoretisch und abstrakt, sondern konkret geschichtlich.⁴²⁵ In diesem Kontext der gegenseitigen Abhängigkeit wird nicht nur die Besonderheit des Individuums durchgeführt und bedingt. Gleichzeitig wird das ursprünglich abstrakt anerkannte Recht des Individuums durch seinen Zusammenhang mit der allseitigen Abhängigkeit der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft wesentlich verändert.⁴²⁶

Nach Hegel ist das System der Bedürfnisse ein Vermittlungssystem, in dem die Bedürfnisse des Einzelnen durch seine Arbeit in der Gesellschaft befriedigt werden können.⁴²⁷ Im System der Bedürfnisse wird einerseits das Prinzip des abstrakten Individuums durchgesetzt, weil das subjektive Bedürfnis in diesem System befriedigt werden kann, ohne dass das Bedürfnis der anderen Menschen beachtet werden muss. Aber in diesem System können die Bedürfnisse der anderen Individuen gleichzeitig

422 Vgl. R: §183.

423 Mit der Anerkennung des Rechts einer eigenständigen bürgerlichen Gesellschaft verabschiedet sich Hegel endgültig von dem Ideal der griechischen Sittlichkeit. Vgl. Höhle 1987: 538. Siehe auch: R: §184 Zu., §185 Anm., §185 Zu.

424 Vgl. R: §102, §140.

425 „Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt.“ (R: §182 Zu.).

426 Vgl. R: §185.

427 Vgl. R: §188.

durch die Befriedigung der subjektiven Bedürfnisse des Einzelnen befriedigt werden. Die Allgemeinheit dieses Systems, durch die alle subjektiven Bedürfnisse befriedigt werden können, ist nach Hegel eine Wissenschaft, die das subjektive Individuum und die Allgemeinheit der Gesellschaft verbindet.⁴²⁸

Aber die gegenseitige Befriedigung im System der Bedürfnisse ist Hegel zufolge nicht nur ein Mittel zur Befriedigung der individuellen Bedürfnisse im Sinne der ökonomischen Theorie. Noch wichtiger ist es, dass die Art der gegenseitigen Befriedigung von Hegel als eine Grundlage der Befreiung von der Abstraktheit des Individuums betrachtet wird: Das Individuum ist in der Beziehung der gegenseitigen Befriedigung ein Sein für die Anderen geworden, sonst kann es sein eigenes Bedürfnis durch seine Arbeit nicht befriedigen. Durch die Gegenseitigkeit der Anerkennung der Arbeit werden die Abstraktheit und die Vereinzelung des Individuums überwunden.⁴²⁹

Die Entwicklung des Individuums, das sich von dem bloß nach der Befriedigung des eigenen Bedürfnis strebenden Einzelnen in das durch seine Arbeit im System der Bedürfnisse anerkannte Individuum weiterentwickelt, ist Hegel zufolge die Bildung einer Wechselbeziehung der Menschen. Aber die Wechselbeziehung der Gesellschaft durch die gegenseitige Befriedigung ist formell, wenn die Gegenseitigkeit der Mitglieder der Gesellschaft von dem Individuum nur als ein Mittel zur Befriedigung des eigenen Bedürfnisses begriffen wird.⁴³⁰

Das abstrakte Recht des Individuums wird nicht nur durch das System der Bedürfnisse in den gesellschaftlichen Zusammenhang eingebettet. Die Rechtspflege, die anscheinend als Gewährleistung des individuellen Rechts als die Aufgabe verstanden werden kann, wird von Hegel auch durch ihren gesellschaftlichen Zusammenhang dargestellt. Einerseits sagt Hegel, dass die Rechtspflege die subjektive Besonderheit des Individuums gewährleistet. In diesem Sinne wird der Begriff des abstrakten Rechts durch die Rechtspflege in der Gesellschaft bestätigt.⁴³¹ Aber andererseits wird die

428 Vgl. R: §189, §189 Anm., §189 Zu.

429 Vgl. R: §192-§194.

430 Vgl. R: §195.

431 Vgl. R: §229.

Abstraktheit des durch die Rechtspflege bestätigten abstrakten Rechts aufgrund der konkreten Form des Gesetzes wesentlich verändert. Der formale Unterschied zwischen der Rechtspflege und der Behandlungsart der ersten zwei Teile der *Grundlinien* besteht darin, dass der Streit zwischen den Individuen in den ersten beiden Teilen aufgrund der Abstraktheit und Subjektivität des Rechts in die endlose Rache und die Relativität der Moralität führt, während das Recht des abstrakten Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft nicht bloß subjektiv gewährleistet wird, sondern durch die Rechtspflege ins objektive Dasein übertragen und gesetzlich gesichert wird.⁴³²

Das in den ersten beiden Teilen der *Grundlinien* ungelöste Problem kann erst im Zusammenhang mit der bürgerlichen Gesellschaft gelöst werden, weil das Recht in der bürgerlichen Gesellschaft nicht in Form subjektiver Moralität, sondern in Form objektiven Daseins des Rechts dargestellt wird.⁴³³ Dadurch wird die Grundlage des Rechts nicht mehr subjektiv, sondern objektiv durch das Gesetz begriffen. Bei der Objektivierung des Rechts ist festzustellen, dass das durch das positive Gesetz gesicherte Recht nicht nur der Form nach objektiv anerkannt wird.⁴³⁴ Inhaltlich wird das Recht nicht mehr unbeschränkt und abstrakt begriffen, sondern im Zusammenhang mit der realen Gesellschaft konkretisiert.⁴³⁵

In diesem gesellschaftlichen Zusammenhang ist der Entwurf eines Gesetzbuchs nach Hegel nicht die Schaffung eines neuen Systems neuer Gesetze, sondern das Erkennen und das denkende Erfassen des vorhandenen gesetzlichen Inhaltes. Die Objektivierung des Rechts ist nach Hegel tatsächlich nur im Zusammenhang mit der realen Welt möglich, weil der vorhandene gesetzliche Inhalt durch die Objektivierung des Rechts denkend gefasst und ins objektive Recht umgestaltet wird.⁴³⁶ Die Allgemeinheit des

432 „Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als Bildung, selbst, welche dem Rechte das Dasein gibt, als allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes zu sein und, vermittelt durch dies Gewußt- und Gewolltsein, Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben.“ (R: §209)

433 „Die objektive Wirklichkeit des Rechts ist, teils für das Bewußtsein zu sein, überhaupt gewußt zu werden, teils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden.“ (R: §210).

434 Vgl. R: §215.

435 Vgl. R: §217.

436 Vgl. R: §211 Anm.

Gesetzes bietet daher keinen umfassenden Schutz des abstrakten Rechts, sondern die konkrete Sicherung des Rechts, das durch das positive Gesetz gewährleistet werden kann. Durch die Form des objektivierten Rechts wird nicht nur das Problem der unendlichen Rache verhindert. Auch die moralische Seite und die moralischen Gebote können aufgrund ihrer Innerlichkeit nicht als Gegenstand des Gesetzes aufgenommen werden.⁴³⁷

Auffällig ist, dass der Begriff des Menschen erst in Hegels Auslegung des objektivierten Rechts in der Rechtspflege definiert werden kann, in der der Mensch nicht abstrakt, sondern konkret als Rechtsträger in einem bestimmten Rechtssystem begriffen wird. Der Mensch als Rechtsträger ist nach Hegel in diesem Sinne weder von seinem religiösen Bekenntnis noch von seiner Staatsangehörigkeit bestimmt, sondern von der Tatsache, dass sein Recht vom staatlichen Rechtssystem konkret und objektiv anerkannt wird.⁴³⁸ Hegels Behandlungsart des Rechts des Individuums ist also nicht individualistisch und abstrakt, sondern mit dem Rechtssystem eines Staates verbunden.

Die Verbindung zwischen Individuum und realer Welt kann aber nicht im Sinne des Kosmopolitismus verstanden werden, weil es kein entsprechendes Rechtssystem gibt, das die Idee des Weltbürgers und dessen Rechte gewährleisten kann. Dies begründet sich in der Tatsache, dass es keine Weltregierung gibt, die den Frieden zwischen den Staaten garantieren könnte.⁴³⁹ In diesem Zusammenhang wird die Idee der Gleichheit des Menschen unter der Voraussetzung verwirklicht, dass das Individuum Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist und sein abstraktes Recht durch die Rechtspflege gewährleistet werden kann.

Aber das System der Bedürfnisse und die Rechtspflege sind nur die Momente, die das

437 Vgl. R: §213.

438 „Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin Alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewußtsein, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, - nur dann mangelhaft, wenn es etwa als Kosmopolitismus sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen.“ (R: §209 Anm.).

439 Vgl. R: §327 Zu.

Bedürfnis und das Recht des Individuums passiv gewährleisten. In beiden Momenten wird der gesellschaftliche Zusammenhang dargestellt. Es gibt noch die „zurückbleibende Zufälligkeit“ (R: §188). Das heißt, dass trotz der Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit der Ökonomie und der Rechtspflege das Recht des Individuums in der bürgerlichen Gesellschaft zufälligerweise nicht gewährleistet werden kann. Dieses Problem kann nur durch die Polizei und die Korporation gelöst werden. Die Polizei der bürgerlichen Gesellschaft wird von Hegel als die „sichernde Macht des Allgemeinen“ (R: §231) bezeichnet, weil sie die Zufälligkeit der bürgerlichen Gesellschaft vermeiden und die äußere Ordnung aufrecht erhalten muss.⁴⁴⁰

Wie das System der Bedürfnisse und die Rechtspflege, so ist auch die Sicherung des Rechts Aufgabe der Polizei. Bei der polizeilichen Durchführung der Sicherung des Rechts wird der Begriff des abstrakten Rechts wie im System der Bedürfnisse und der Rechtspflege überwunden, indem die Gefährdung des Rechts nicht durch eine abstrakte Vorstellung, sondern durch die Sitten der Gesellschaft bestimmt wird. Dies geschieht, weil es keine Grenze an sich gibt, die abstrakt erklären kann, was schädlich oder nicht schädlich usw. wäre.⁴⁴¹ Das von der Polizei gesicherte Recht ist daher auch nicht abstrakt begreifbar. Im Gegenteil muss es durch den vorhandenen gesellschaftlichen Zusammenhang betrachtet werden, obwohl die polizeiliche Aufgabe ursprünglich als Gewährleistung des persönlichen Rechts begriffen wird. Im Hegelschen Verständnis von der Polizei der bürgerlichen Gesellschaft kann man nochmals feststellen, wie die vorausgesetzte Anerkennung des abstrakten Rechts bei ihrer Verwirklichung im Zusammenhang mit der Gesellschaft versittlicht wird.

In der Korporation ist die Versittlichung des abstrakten Rechts noch deutlicher, weil die Gewährleistung des Rechts nicht mehr durch die unsichtbare Hand des ökonomischen Systems oder die institutionelle Leistung der Gesellschaft, sondern unmittelbar durch die sittliche Gesinnung des Standes hervorgebracht wird, der auf der Arbeitsteilung des ökonomischen Systems beruht.⁴⁴² Hegel zufolge hat der Agrarwirtschaft treibende Stand wegen der Substantialität seines Familien- und Naturlebens bereits die konkreteste

440 Vgl. R: §231.

441 Vgl. R: §234.

442 Vgl. R: §201.

Allgemeinheit.⁴⁴³ Der allgemeine Stand, dessen Mitglieder nach Hegel die Staatsbeamten sind, betrachtet das allgemeine Interesse der Gesellschaft bereits als sein eigenes Geschäft.⁴⁴⁴ Was Hegel durch die Korporation des Standes behandeln will, ist die Versittlichung des durch die Arbeit vereinzelter Individuums des Gewerbetreibenden Standes.⁴⁴⁵

Das Problem der ökonomischen Tätigkeit des vereinzelter Individuums wird bereits in der Antike behandelt. Im Platonischen Staat werden das Prinzip des Privateigentums und die durch das Privateigentum bestätigte Persönlichkeit von der Idee der Polisittlichkeit ausgeschlossen, weil die Allgemeinheit der Polisittlichkeit nach Plato vom Prinzip der Besonderheit des Individuums bedroht werden kann.⁴⁴⁶ Aber die Gegenüberstellung zwischen der Polisittlichkeit und der Besonderheit des Individuums wird von Hegel in einer anderen Weise behandelt: die Besonderheit und die Allgemeinheit in der bürgerlichen Gesellschaft sind nicht nur auseinander gefallen, sondern bedingen sich gegenseitig und sind aneinander gebunden.⁴⁴⁷

In der Korporation wird die Versittlichung des individuellen Rechts unmittelbar dadurch durchgeführt, dass das Individuum als Mitglied der Korporation durch die sittliche Gesinnung, d.h. die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sein Dasein hat. Das Mitglied kann nicht nur durch die Vermittlung der Korporation sein wirtschaftliches Leben sichern. Noch wichtiger ist, dass es als Mitglied der Korporation von den anderen anerkannt wird.⁴⁴⁸ In der Korporation wird daher die unmittelbare Verbindung zwischen der Befriedigung des individuellen Bedürfnisses und dem gesellschaftlichen Zusammenhang in Form zwischenmenschlicher Beziehungen hergestellt. Das vereinzelter Individuum im ökonomischen System kann in dieser Weise nicht mehr von der Sittlichkeit des Staates ausgeschlossen werden, weil das wirtschaftliche Leben in der modernen Gesellschaft Hegel zufolge nicht mehr durch die Platonische

443 Vgl. R: §203, §306-§308.

444 Vgl. R: §205, §294-§297, §303.

445 Vgl. R: §204.

446 Vgl. R: §46, §185 Anm., §299 Anm.; Politeia: III, 416c-e.

447 Vgl. R: §184 Zu.

448 Vgl. R: §207, §251-§255.

Betrachtungsweise verstanden werden kann. Angesichts der Verbindung von Besonderheit und Allgemeinheit in der Korporation kann das wirtschaftliche Leben auch als Grundlage der Sittlichkeit verstanden werden.

In der Auslegung der bürgerlichen Gesellschaft stellt Hegel eindeutig dar, dass das abstrakte Individuum und dessen Recht nach wie vor in der bürgerlichen Gesellschaft anerkannt werden müssen. Aber durch seine Behandlungsart erkennt man auch, dass die Durchsetzung des Prinzips des abstrakten Individuums, die in den ersten zwei Teilen der *Grundlinien* mit negativen Konklusionen enden musste, nur im konkreten gesellschaftlichen Zusammenhang möglich ist. Hegels Auslegung der Gegenseitigkeit zwischen dem abstrakten Individuum und der Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft beruht auf seinem Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft: Die Allgemeinheit der bürgerlichen Gesellschaft kann nicht durch die Entwicklung des abstrakten Individuums hervorgebracht werden. Ansonsten könnten die negativen Konklusionen der ersten beiden Teile der *Grundlinien* bereits überwunden werden. Aber durch die Entwicklung des Individuums im Zusammenhang mit der Gesellschaft zeigt Hegel „den wissenschaftliche[n] Beweis des Begriffs des Staates“ (R: §256 Anm.), aus dem die Durchsetzung des Prinzips des Individuums zur modernen Sittlichkeit abgeleitet und der Begriff des Staates durch die Verwirklichung des Rechts des Individuums begründet werden kann.⁴⁴⁹

Zur Erbringung dieses wissenschaftlichen Beweises des Staates muss das Prinzip des abstrakten Individuums als ein methodisches Mittel eingeführt werden. Aber bei der Einführung des Prinzips des Individuums muss das Recht des Individuums in der modernen Sittlichkeit als Grundlage anerkannt werden. Die moderne Sittlichkeit unterscheidet sich auch dadurch von der Polissittlichkeit, dass das Prinzip der subjektiven Freiheit wegen der Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Begründung des Staates eingeführt wird.⁴⁵⁰

449 Vgl. R: §256 Anm. Nach Hegel setzt die philosophische Wissenschaft nichts voraus, als dass sie reines Denken sein wolle. Als Erbringung des wissenschaftlichen Beweises in der Rechtsphilosophie kann der Staat auch nur durch das abstrakte Individuum abgeleitet werden. Vgl. Enz 1830: §78.

450 Vgl. R: §121, §124, §124 Anm., §260, §260 Anm., §261 Zu.

Mit diesem Verständnis kann man das Problem von Marx' Kritik an Hegels Rechtsphilosophie besser verstehen. Eigentlich versucht Hegel in der Auslegung der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt nicht, die Gesellschaft bloß durch die Entwicklung des Individuums zu bilden. Marx' Erwartung, dass der Staat durch die Entwicklung des Individuums wie in der bürgerlichen Gesellschaft begründet werden kann, beruht auf einem falschen Verständnis der Methode Hegels. Marx übersieht die methodische Besonderheit, mit der die bürgerliche Gesellschaft nicht einseitig von dem abstrakten Individuum, sondern von der gegenseitigen Abhängigkeit von besonderem Individuum und allgemeiner Gesellschaft konstruiert wird. Die Gegenseitigkeit der beiden Seiten wird von Hegel in der Auslegung des Staates weiter durchgeführt, bis der Staat wissenschaftlich bewiesen werden kann.

4.2.2 Die Idealisierung des sittlichen Staates

Die Entwicklung von der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat ist nach Hegel der wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staates.⁴⁵¹ Was Hegel mit dieser Beweisführung zeigen kann, ist die Tatsache, dass der Begriff des allgemeinen Staates die Grundlage des individuellen Interesses ist und das Recht des Individuums durch die Allgemeinheit des Staates gesichert werden kann. In dieser gegenseitigen Beziehung kann aber nicht deutlich herausgearbeitet werden, was das eigentliche Verhältnis von Individuum und Staat sein soll. Das Individuum kann lediglich begreifen, dass sein Recht nur durch den Staat gesichert werden kann. Dieses Verhältnis zwischen den beiden Seiten bleibt ein Mittel-Zweck-Verhältnis.⁴⁵² Es fehlt eine echte Verbindung zwischen ihnen, damit der Staat vom Individuum nicht nur als Mittel oder Werkzeug zum Erreichen persönlicher Interessen, sondern als sein Selbstzweck betrachtet werden kann.⁴⁵³ Die echte Versöhnung zwischen Individuum und Staat ist tatsächlich die Aufgabe, die Hegel mit seiner Auslegung des Staates erfüllen will.

⁴⁵¹ Vgl. R: §256 Anm.

⁴⁵² In der bürgerlichen Gesellschaft sind die Besonderheit und die Allgemeinheit noch auseinander gefallen. Vgl. R: §184 Zu.

⁴⁵³ Vgl. R: §258.

In der Deutung des Staates versucht Hegel in der Tat nicht nur, den Staat durch sich selbst zu beweisen, obwohl der Begriff des Staats nach Hegel bereits der absolute unbewegte Selbstzweck ist und unabhängig davon, ob er durch das Individuum legitimiert werden kann oder nicht.⁴⁵⁴ Wie schon in der Erbringung des wissenschaftlichen Beweises in der Auslegung der bürgerlichen Gesellschaft versucht Hegel weiter, die echte Verbindung zwischen Individuum und Staat, die in der Deutung der bürgerlichen Gesellschaft noch nicht vollständig gebildet werden konnte auch wissenschaftlich zu begründen. In der Auslegung der bürgerlichen Gesellschaft zeigt Hegel bereits, dass das Individuum in der Korporation seine Wirklichkeit und Standeshhre hat, indem es sich als Mitglied der Korporation nicht mehr von den anderen Menschen isoliert, weil es Anteil allgemeinen Tätigkeiten der Korporation (z.B: Armutshilfe) hat.⁴⁵⁵ Wenn die Transformation, dass das Individuum sich durch seine Teilnahme an allgemeinen Tätigkeiten der Korporation von einer isolierten und egoistischen Einzelperson in einen sittlichen Menschen entwickelt, von Hegel als ein wissenschaftlicher Beweis des Staates betrachtet wird, dann ist anzunehmen, dass das Modell der Transformation in der weiterführenden Begründung des Staates Hegels noch näher ausgeführt wird. In der Tat kann man feststellen, dass diese Begründungsform der Transformation des Individuums in Hegels Argumentation des Staates eine entscheidende Rolle spielt.⁴⁵⁶

Die Transformation des Individuums in der Korporation beruht auf zwei wichtigen Voraussetzungen. Erstens sind dies die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der relativen kleinen Gruppe. Nach Hegel ist es unvermeidlich, dass der Bürger eines modernen Staates nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates haben kann, weil die politische Teilnahme des einzelnen Bürgers kaum Wirkung tragen kann.⁴⁵⁷ Das heißt, nur wenn es eine Institution gibt, in der relativ wenige Individuen

454 „Der Staat ist [...] der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substanzielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt.“ (R: §257) Der Staat „ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist, sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.“ (R: §257 Zu.).

455 Vgl. R: §253, §253 Anm., §255, §255 Zu.

456 Vgl. R: §264.

457 Vgl. R: §255 Anm., §311 Anm..

miteinander an allgemeinen Tätigkeiten intensiv teilnehmen und entsprechende Einflussnahme üben können, ist eine Transformation des Individuums wie bei den Mitgliedern der Korporation erst möglich.⁴⁵⁸ Zweite Voraussetzung ist die Idealisierung des gemeinsamen Lebens. In der Beschreibung der Transformation des Individuums in der Korporation setzt Hegel tatsächlich die Denkweise voraus, dass ein isoliertes Individuum durch Teilnahme an allgemeinen Tätigkeiten ein sittlicher Mensch werden kann, weil es zu einem bestimmten Stand gehört.

In diesem Verhältnis von Individuum und Stand wird die Privatperson zum Mitglied des Standes erhoben, da es seine wirkliche Allgemeinheit in seinem Stand hat.⁴⁵⁹ Hier sieht man die Möglichkeit, wie das einzelne Leben des Individuums durch die Teilnahme an allgemeinen Tätigkeiten in ein großes und substantielles Leben übergehen kann. Methodisch betrachtet beruht diese Entwicklung des Individuums auf dem Begriff der Lebensentwicklung, nach dem eine lebendige Totalität durch die dialektische Verbindung der Individuen gebildet werden kann. In dieser lebendigen Totalität ist das Individuum nicht als etwas Aufgehobenes, sondern als Bestehendes in seinem eigenen Leben zu betrachten. In diesem Zusammenhang kann das Individuum auch als Gattung verstanden werden.⁴⁶⁰

Die Auslegung des Staates als weitere Durchführung des Modells der Transformation des Individuums in der Korporation wird von Hegel in der Weise vollzogen, dass die Idee des Staates als eine organische Totalität des Individuums durch die politische Teilnahme der Bürger Schritt für Schritt wissenschaftlich bewiesen wird.⁴⁶¹ Als Voraussetzung der politischen Teilnahme des Bürgers wird die politische Freiheit daher in Hegels Staat gesichert. Die öffentliche Freiheit ist aber nicht nur die Grundlage, mit der der Bürger an der allgemeinen Aktivität des Staates teilnehmen kann. Dialektisch

458 Bei Aristoteles, Rousseau und Montesquieu kann man bereits das Prinzip der Kleinräumlichkeit feststellen, damit die Bürger einander kennen können, sonst entsteht die Entfremdung im Staat. Vgl. Ottmann 2008: 48; Pol.: 1326b 14-18; CS: II, Kap. 9; EdL: VIII, Kap. 16.

459 Vgl. R: §207 Zu.

460 Vgl. Logik II: 484f.

461 Nach Hegel ist die Form der Allgemeinheit des Staates eine organische Totalität, die objektiv und wirklich ist. Vgl. R: §256 Anm.

betrachtet dient die öffentliche Freiheit des Staates zuerst dazu, dass der Bürger mit ihr sein persönliches Interesse befriedigen kann. Dann erst ist eine gegenseitige Durchdringung vom besonderen Zweck des Individuums und der Allgemeinheit des Staates möglich.

Das Prinzip des Individuums gehört daher nicht nur zur bürgerlichen Gesellschaft und wird auch in Hegels Staat nicht abgelehnt. Im Gegenteil: das Prinzip des Individuums wird weiter anerkannt, nicht nur deshalb, weil die Wirklichkeit des Individuums lediglich durch sein Selbstgefühl ausgemacht werden kann. Noch wichtiger ist, dass das Selbstgefühl des Individuums auch die Grundlage der Festigkeit des Staates ist. Ohne diese Grundlage des Selbstgefühls des Individuums könnte die Idee des Staates trotz ihrer Selbstständigkeit nur in der Luft stehen und sich nicht verwirklichen lassen.⁴⁶²

Die größte Schwierigkeit der wissenschaftlichen Begründung des Staates durch das Modell der gegenseitigen Durchdringung von Individuum und Staat besteht darin, dass der moderne Staat im Vergleich zur Korporation groß ist. Deswegen ist es kaum möglich, für die Gegenseitigkeit von Bürger und Staat so unmittelbar wie in der Korporation zu argumentieren.⁴⁶³ Zur Überwindung dieser Schwierigkeit wird die Gegenseitigkeit von Individuum und Korporation daher nicht unmittelbar im Staat eingeführt, sondern in der Ebene des Standes beibehalten. In diesem Zusammenhang kritisiert Hegel die Idee, die die unmittelbare Teilnahme aller Einzelnen an den allgemeinen Angelegenheiten des Staates vertritt, weil das Individuum durch seine politische Teilnahme fast keine Wirkung in einem modernen Staat erzielen kann. Die unmittelbare politische Teilnahme ist nach Hegel deshalb das Ergebnis oberflächlichen Denkens.⁴⁶⁴

462 Vgl. R: §265, §265 Zu.

463 „In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Anteil an den allgemeinen Geschäften des Staates; es ist aber notwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Tätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation.“ (R: §255 Anm.) Vgl. R: §311 Anm.

464 „Daß alle einzeln an der Beratung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Anteil haben sollen, weil diese Alle Mitglieder des Staats und dessen Angelegenheiten die Angelegenheiten aller sind, bei denen sie mit ihrem Wissen und Willen zu sein ein Recht haben, - diese Vorstellung, welche das demokratische Element ohne alle vernünftige Form in den

Hegels Kritik an der unmittelbaren politischen Teilnahme soll nicht so verstanden werden, dass er das Prinzip der modernen Freiheit und Gleichheit des Individuums ablehnt. Vielmehr zeigt Hegel in seiner Kritik eine Unterscheidung zwischen der abstrakten Idee selbst und der Strategie ihrer Verwirklichung. Das Individuum kann zuerst in der Korporation sein Selbstgefühl als Mitglied eines Standes haben. Mit diesem Selbstgefühl ist das Individuum nicht vereinzelt, sondern eine Gattung.⁴⁶⁵ Unter Voraussetzung dieser Versittlichung in der Korporation haben die Abgeordneten der Korporation eine sittliche Bedeutung. In einem modernen Staat können die allgemeinen Angelegenheiten des Staates wegen der Vielfältigkeit der Lebensformen des Bürgers nicht unmittelbar durch den Bürger, sondern müssen durch die Abgeordneten diskutiert werden. Der Abgeordnete aus der Korporation muss das besondere Interesse der bürgerlichen Gesellschaft verteidigen.⁴⁶⁶ Aber die Versammlungen und die Diskussionen der Abgeordneten sind nicht nur ein Streit um das besondere Interesse der Korporation oder der Gemeinde. Im Gegenteil ist die Diskussion zwischen den Abgeordneten Hegel zufolge eine lebendige Versammlung, in der die Abgeordneten sich gegenseitig unterrichten, überzeugen und miteinander kommunizieren können.⁴⁶⁷

In der Diskussion der gesetzgebenden Gewalt wird nicht nur das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft dargestellt. Gleichzeitig wird das von der Regierungsgewalt vertretene allgemeine Interesse des Staates ausgedrückt. Durch die unmittelbare Teilnahme der Abgeordneten an allgemeinen Angelegenheiten werden sie von Vertretern besonderen Interesses der bürgerlichen Gesellschaft allmählich zu Abgeordneten allgemeinen Interesses umgewandelt. Dies geschieht, indem sie über allgemeine Angelegenheiten mitwissen, mitberaten und mitbeschließen.⁴⁶⁸ Durch unmittelbare und

Staatsorganismus, der nur durch solche Form es ist, setzen wollte, liegt darum so nahe, weil sie bei der abstrakten Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein, stehenbleibt und das oberflächliche Denken sich an Abstraktionen hält.“ (R: §308 Anm.).

465 Vgl. R: §308 Anm. Durch die Versittlichung des Individuums in der Korporation kann auch das Problem der Unruhe der Französischen Revolution gelöst werden, das nach Hegel durch die abstrakte und unmittelbare politische Teilnahme ausgelöst wurde. Vgl. Ritter 2003: 194f.

466 Vgl. R: §311.

467 Vgl. R: §309.

468 Vgl. R: §300, R: §314.

umfangreiche Teilnahme an allgemeinen Angelegenheiten werden die Abgeordneten der bürgerlichen Gesellschaft zuerst in der legislativen Gewalt versittlicht, da sie sich durch die Diskussion über die allgemeinen Angelegenheiten des Staates zu Mitgliedern des Staates entwickeln. Aufgrund des Vertrauens zwischen Abgeordneten und Bürgern, das auf dem sittlichen Zusammenhang der Korporation beruht, werden auch die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft durch die Versittlichung ihrer Abgeordneten versittlicht. Dies vollzieht sich, indem die Kenntnis der allgemeinen Angelegenheiten in der Gesellschaft veröffentlicht und durch die öffentliche Meinung diskutiert wird.⁴⁶⁹

Diese Versittlichung der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft ist eine immanente Entwicklung des Individuums. Sie bedeutet die Überwindung des Mittel-Zweck-Verhältnisses, das von Hegel als Grundprinzip der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet wird. In der Korporation wird die erste Phase der Versittlichung des Individuums erreicht. Aber die bürgerliche Gesellschaft bleibt dem Individuum noch fremd und kann nur durch die Betrachtungsweise des Mittel-Zweck-Verhältnis begriffen werden.⁴⁷⁰ Zur Überwindung dieser Schwierigkeit wird die Rolle des Staates von Hegel in seiner Auslegung der legislativen Gewalt als einer Vergrößerung der Korporation eingeführt, damit die sittliche Grundlage des Staat gegründet werden kann.

Das Ziel der Versittlichung des Individuums im Staat besteht aber nicht darin, dass das Individuum als Mitglied des Staates eine subjektive politische Gesinnung hat, die unmittelbar als Mittel zur Bereitschaft zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen dient.⁴⁷¹ Vielmehr besteht das Ziel der Versittlichung darin, dass die politische Verfassung und Institution des Staates als Organismus begriffen werden kann. Die Totalität des Staates besteht nach Hegel also nicht unmittelbar aus den Individuen oder den subjektiven Gesinnungen, sondern aus den verschiedenen Gewalten des Staates. Deshalb kann die politische Gesinnung nicht unmittelbar durch die patriotische

469 Vgl. R: §315, §315 Zu.

470 „Der Zweck der Korporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit - sowie die in der polizeilichen äußerlichen Anordnung vorhandene Trennung und deren relative Identität - in dem an und für sich allgemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den Staat über.“ (R: §256).

471 Vgl. R: §268 Anm.

Handlung des Individuums, sondern muss durch das Vertrauen des Individuums in die Totalität des Staates verstanden werden.⁴⁷²

Die Vergrößerung und Wiederholung des Prinzips der Korporation im Staat als weiterführende wissenschaftliche Begründung des Staates kann daher nicht so verstanden werden, dass der Staat als Ergebnis der Entwicklung der subjektiven Gesinnung betrachtet wird. Im Gegenteil dient die wissenschaftliche Begründung des Staates dazu, dass die vorhandene staatliche Institution das Vertrauen des Individuums in den Staat als eine lebendige Totalität begriffen werden kann. In diesem Sinne unterscheidet sich Hegels Staat von der bürgerlichen Gesellschaft, die für das Individuum nur als Werkzeug zur Befriedigung persönlicher Interessen dient. Außerdem unterscheidet sich dieser Staatsbegriff auch vom Begriff Rousseaus, in dem der Staat nicht als an und für sich vernünftig, sondern in Form des gemeinschaftlichen einzelnen Willens dargestellt wird.⁴⁷³ Der Staat als eine idealisierte Totalität differiert auch von der Religion, weil er trotz seiner sittlichen Grundlage in Form der Institution und der Gesetze in der Welt steht, während die Unendlichkeit der Religion nicht von der Form der weltlichen Institution beschränkt werden kann.⁴⁷⁴

Bei der Befriedigung seines Interesses und der Gewährleistung seines Rechts erkennt das Individuum, dass seine abstrakte Freiheit nur im Zusammenhang mit der bürgerlichen Gesellschaft verwirklicht werden kann. Durch die Leistung der bürgerlichen Gesellschaft wird die Abstraktheit der persönlichen Freiheit in der realen Welt überwunden. Aber mit diesem Mittel-Zweck-Verhältnis ist die Gesellschaft dem Individuum noch fremd, weil die Gesellschaft vom Individuum nur als ein Werkzeug und nicht als seine Substanz oder sein eigenes Leben betrachtet wird. Sie trägt auch keine Spur des Geistes des Individuums.⁴⁷⁵

472 Vgl. R: §269 Zu.

473 Vgl. R: §258Anm.

474 Vgl. R: §270 Anm.

475 „Wenn ich nun auch diese Bestimmungen und Unterschiede herauslasse, das heißt in die sogenannte Außenwelt setze, so bleiben sie doch die meinigen: sie sind das, was ich getan, gemacht habe, sie tragen die Spur meines Geistes.“ (R: §4 Zu.).

Die Versittlichung des Individuums im sittlichen Staat lässt sich daher durch die Verwirklichung der persönlichen Freiheit verstehen: Zur Überwindung der Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft und zur Durchsetzung des subjektiven Willens in der Welt wird die gegenseitige Durchdringung von Individuum und Staat eingeführt. Die Leistung der Hegelschen wissenschaftlichen Begründung des Staates besteht darin, dass der Staat nicht mehr als fremd oder als Werkzeug begriffen wird. Dies geschieht, weil er als organische Totalität des Individuums idealisiert wird, die aber nicht im Sinne der Unterdrückung des Individuums, sondern im Sinne der Durchsetzung der subjektiven Vernunft betrachtet werden soll.⁴⁷⁶

4.2.3 Der sittliche Staat als die verwirklichte Freiheit

In diesem Abschnitt soll diskutiert werden, in welchem Sinne Hegels sittlicher Staat als die verwirklichte Freiheit begriffen werden kann. In Hegels Philosophie wird das Verhältnis von Individuum und Staat in der philosophischen Auslegung des sittlichen Staates dadurch dargestellt, dass das abstrakte Individuum im Staat versittlicht werden muss. Dies geschieht aber nicht im Sinne einer teleologischen Entwicklung, in der das Prinzip des Individuums nach dem geplanten Weg aufgelöst werden muss. Vielmehr wird dies aufgrund der gegenseitigen Durchdringung von Individuum und Staat deutlich, wobei Individuum und Staat als eine organische Totalität verstanden werden können.⁴⁷⁷

Die philosophische Erklärung des Hegelschen sittlichen Staates zeigt, auf welcher philosophischen Grundlage das Individuum mit dem Staat vereinigt werden kann. Aber diese philosophische Auslegung kann nicht weiter erklären, wie Hegels Begriff des sittlichen Staates konkret gestaltet werden soll. Die Ursache für diese Erklärungsschwierigkeit liegt im wesentlichen Unterschied zwischen der Grundlage der Politik und der der Philosophie. Die Sittlichkeit eines Staates ist die Verwirklichung des objektiven Geistes. Sie wird nach Hegel nicht apriorisch, sondern durch die „wahrhafte historische Ansicht“ (R: §3 Anm.) begriffen.

⁴⁷⁶ Vgl. R: §256 Anm.

⁴⁷⁷ Vgl. Abs. 4.1.1.

Die wahrhaftige historische Ansicht beruht auf der Betrachtung der Wirklichkeit. Das heißt, dass Hegels sittlicher Staat nicht bloß philosophisch, sondern auch durch die Analyse der Wirklichkeit verstanden werden kann und muss. Nicht misszuverstehen ist, dass das philosophische Recht Hegel zufolge auch nicht in das historische und positive Recht aufgelöst werden soll. Vielmehr soll die Überlegenheit des philosophischen Rechts erhalten bleiben, aber durch die historische Betrachtungsweise vermittelt werden.⁴⁷⁸ Nach Hegel „hat Montesquieu sein unsterbliches Werk auf die Anschauung der Individualität und des Charakters der Völker gegründet“ (NR: 524). Tatsächlich wird Montesquieus Methode in Hegels Staatstheorie durchgeführt.⁴⁷⁹

Philosophisch wurde bereits erklärt, warum das Individuum mit dem Staat durch die Sittlichkeit vereinigt werden kann und muss. Aber diese Erklärung bietet keine ausreichende Begründung dafür, warum weder das Bürgertum noch die bürgerliche Gesellschaft, sondern das Beamtentum und der Staat in Hegels Versittlichung des Individuums leitende Rollen spielen müssen. In seiner Kritik an Rousseaus Theorie des Gesellschaftsvertrags lobt Hegel einerseits, dass dieser den Willen als Prinzip des Staates richtig aufstellt. Aber andererseits kritisiert Hegel, dass Rousseaus Begriff der *volonté générale* nicht das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur das Gemeinschaftliche ist, das aus vielen einzelnen Willen zusammengesetzt ist.⁴⁸⁰

Hegels Kritik an Rousseau ist fragwürdig, weil die *volonté générale*, d.h. der Gemeinwille, bei Rousseau mehr Homogenität fordert als lediglich das Gemeinschaftliche der Einzelnen. Rousseau erklärt ausdrücklich, dass der allgemeine Wille nicht mit dem Gesamtwillen, d.h. der *volonté de tous*, identisch ist, weil der Gesamtwillen nur die Summe der Einzelwillen und Privatinteressen ist.⁴⁸¹ Der Gemeinwille ist bei Rousseau die Totalität des Staates. Das Einzelne ist gegenüber dem Gemeinwillen ein untrennbarer Teil des Ganzen.⁴⁸² In seiner Theorie zeigt Rousseau

478 Vgl. Ottmann 2008: 249; R: §212.

479 Vgl. Ottmann 2008: 237.

480 Vgl. R: §258 Anm.

481 Vgl. CS: II, Kap. 3; Ottmann 2008: 485.

482 Vgl. CS: I, Kap. 6.

deutlich, dass der Gemeinwille kein Gesamtwille ist. Hegels Kritik am Gemeinwillen ist deshalb offensichtlich fragwürdig.

Was Hegel in der Kritik an Rousseaus Gemeinwillen darstellt, ist tatsächlich keine Kritik am Begriff des Gemeinwillens selbst, sondern eine Kritik daran, dass der Gemeinwille nicht wie in Rousseaus Theorie durch das Prinzip der subjektiven Freiheit, die Vertragstheorie oder die Revolution, sondern durch den vernünftigen Willen gebildet wird.⁴⁸³ Der Grund für diese Kritik muss jedoch geschichtlich begriffen werden. Für Hegel ist Rousseaus Begriff der Freiheit nur die Freiheit des Individuums.⁴⁸⁴ In der *Phänomenologie des Geistes* analysiert Hegel, wie die Freiheit in Form des einzelnen Individuums zum Schrecken führen kann, weil die subjektive Freiheit ihm zufolge kein positives Werk und nur negatives Tun hervorbringen kann.⁴⁸⁵

Hegels Analyse der subjektiven Freiheit in der *Phänomenologie des Geistes* ist nicht rein philosophisch. Sie wird auch stark von den politischen Unruhen der Französischen Revolution beeinflusst.⁴⁸⁶ Hegels Kritik an der Vertragstheorie beruht daher nicht bloß auf irgendeiner metaphysischen Voraussetzung, sondern auch auf der persönlichen Überzeugung, dass die Verwirklichung der Freiheit nicht durch die Leidenschaft der unmittelbaren politischen Teilnahme erreicht werden kann. Diese Ansicht ist nicht nur eine Kritik an der Revolution. Gleichzeitig gilt diese Kritik auch für die bürgerliche Gesellschaft, die ebenfalls auf das Prinzip der subjektiven Freiheit gegründet wird.⁴⁸⁷

483 „Das Mißverständnis über den allgemeinen Willen fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür jedes genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich. Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben.“ (VGP III: 307).

484 Vgl. VGP III: 413.

485 In der *Phänomenologie des Geistes* behandelt Hegel das Problem der Revolution unter dem Titel: Die absolute Freiheit und der Schrecken. Hegel zufolge ist die Revolution die „Furie des Verschwindens“ (PG: 436) ist. Vgl. PG: 431-441.

486 Vgl. Ottmann 2008: 262; R: §5 Zu., §272 Zu.

487 „Die konkrete Person, welche sich als besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das eine Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft“ (R: §182).

In Hegels Kritik am Prinzip der subjektiven Freiheit im Zusammenhang mit der Französischen Revolution kann man die Schwierigkeit der subjektiven Freiheit erkennen. Hegel kritisiert nicht das Prinzip der subjektiven Freiheit selbst, weil dieses Prinzip von ihm bereits als ein höherer Boden der Freiheit anerkannt wurde.⁴⁸⁸ Was Hegel kritisiert, ist die Zerstörung der subjektiven Freiheit und die Schrecken, die durch die Negativität der Revolution ausgelöst werden.⁴⁸⁹ Die Negativität der Revolution hat für Hegel die Folge, dass die Revolution keine dauerhafte politische Lösung finden kann, weil sie nur die Verwirklichung der abstrakten Freiheit ist und „nichts Festes von Organisation“ (VPG: 534) aufkommt.⁴⁹⁰

Die bürgerliche Gesellschaft ist nach Hegel die Verwirklichung der subjektiven Freiheit. „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist“ (R: §209 Anm.). Diese Freiheit kann als die Freiheit des Privatbürgers bezeichnet werden, weil Hegel „der modernen Freiheit des Privatbürgers ihren eigenen Raum“ (Ottmann 2008: 258) eindeutig zuerkennt. Aber gleichzeitig stellt er dar, dass die Freiheit des Privatbürgers nicht allein durch das Prinzip der subjektiven Freiheit selber gewährleistet werden kann: Die Emanzipation des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft ist nach Hegel nur zufällig und formell. Die Befriedigung im System der Bedürfnisse wird von der unsichtbaren Hand der Marktwirtschaft bestimmt. Aber nach Hegels Analyse ist es wohl auch möglich, dass das Wirtschaftssystem nicht ideal funktioniert und zu einer Polarisierung von arm und reich führt.⁴⁹¹

Die Folgen einer solchen Wirtschaftskrise in der bürgerlichen Gesellschaft sind umfangreich. Nicht nur die Armen, sondern auch die Reichen werden von dieser Krise betroffen: Für den Armen hat die Freiheit keine Existenz mehr, weil das durch Arbeit im System der Bedürfnisse entstehende Gefühl des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre nicht mehr gilt.⁴⁹² Aber auch die Freiheit des Reichen kann nicht von der Logik der Marktwirtschaft garantiert werden. Die Gesinnung der Freiheit des Reichen ist in der

488 Vgl. R: §106.

489 Vgl. PG: 431-441.

490 Vgl. Ritter 2003: 194; VPG: 531-535.

491 Vgl. R: §241.

492 Vgl. R: §244.

Wirtschaftskrise verschwunden, weil der Reiche alles als käuflich betrachtet. Wie der Herr in der Herrschaft-Knechtschaft-Dialektik verliert der Reiche seine Freiheit, da die „Gesinnung des Herrn über den Sklaven [...] dieselbe wie die des Sklaven [ist]“ (PR-Anonymus: 196).⁴⁹³

Das Problem von Armut und Reichtum ist nach Hegel die Ursache des Verderbens der bürgerlichen Gesellschaft.⁴⁹⁴ In dieser Analyse zeigt Hegel, dass die Freiheit nicht durch sich selber garantiert werden kann. Methodisch beruht diese Analyse nicht bloß auf einer philosophischen Grundlage, sondern auch auf gesellschaftlichen sowie wirtschaftlichen Beobachtungen.⁴⁹⁵ Die Lösung für das Problem von Armut und Reichtum und die Gefährdung der Freiheit bietet Hegel zufolge nicht die bürgerliche Gesellschaft selbst, sondern der sittliche Staat, den er ebenso nicht nur durch die philosophische, sondern auch durch die geschichtliche Betrachtung begründet.

Durch die unmittelbare Beteiligung in der Korporation und die Beteiligung des Abgeordneten im Parlament zeigt Hegel die Möglichkeit, dass der Privatbürger durch politische Teilnahme nicht mehr nur nach der Erfüllung der eigenen Interessen, sondern auch nach dem sittlichen Leben streben könnte.⁴⁹⁶ Aber ob die Sittlichkeit wirklich durch die politische Teilnahme des Individuums und durch die Debatte in der Öffentlichkeit hervorgebracht werden kann, bleibt für Hegel immer bedenklich. Ihm zufolge ist die Wahrheit der Sittlichkeit in der Korporation bereits zu sehen. Mit dieser Wahrheit kann die bürgerliche Gesellschaft auch zum Staat übergehen.⁴⁹⁷ Aber in der

493 „Der Reiche betrachtet alles als käuflich für sich, weil er sich als die Macht der Besonderheit des Selbstbewußtseins weiß. Der Reichtum kann so zu derselben Verhöhnung und Schamlosigkeit führen, zu der der arme Pöbel geht. Die Gesinnung des Herrn über den Sklaven ist dieselbe wie die des Sklaven. [...] Es ist hier das schlechte Gewissen nicht nur als innerliches, sondern als eine Wirklichkeit, die anerkannt ist.“ (PR-Anonymus: 196).

494 Vgl. PR-Anonymus: 196.

495 Philosophisch kann das Problem der bürgerlichen Gesellschaft dadurch erklärt werden, dass die bürgerliche Gesellschaft von Hegel reflexionslogisch strukturiert wird. Die Freiheit des Privatbürgers ist eine reine Selbstbeziehung. Die Beziehung zum anderen wird als unwesentlich betrachtet. Vgl. Ottmann 2008: 261; Ottmann 1982: 388; Logik II: 383.

496 Vgl. R: §250-§256, §298-§320.

497 Vgl. R: §256.

öffentlichen Meinung der Abgeordneten gelten nicht nur Einsicht und Gründe.⁴⁹⁸ Die Öffentlichkeit ist nach Hegel immer auch eine Sphäre bloßer Meinungen und Irrtümer.⁴⁹⁹

In Hegels Auslegung der bürgerlichen Gesellschaft und der Öffentlichkeit sieht man eine klare Abgrenzung von Gesellschaft und Staat. Die bürgerliche Gesellschaft ist für Hegel nicht in der Lage, ihre eigene Freiheit zu garantieren. Das Prinzip des Privatbürgers muss daher überwunden und vom Prinzip des Staatsbürgers ersetzt werden. Aber es ist für Hegel nicht zu erwarten, dass die Sittlichkeit durch die aktive politische Teilnahme des Bürgers begründet werden kann, weil die bürgerliche Gesellschaft für ihn nur ein „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist“ (R: §289 Anm.).⁵⁰⁰ Der Kampf aller gegen alle in Hegels bürgerlicher Gesellschaft ist aber kein Kampf um Leben und Tod wie in Hobbes' Naturzustand, sondern ein Kampf um das eigene Interesse unter der Rechtsordnung.⁵⁰¹

Die immanente Versittlichung der bürgerlichen Gesellschaft ist Hegel zufolge nicht ausreichend. Durch die Korporation, die von Hegel als zweite Familie betrachtet wird, werden die formelle Anerkennung des Menschen und der Egoismus der bürgerlichen Ökonomie versittlicht.⁵⁰² Aber diese Versittlichung wird von dem besonderen Interesse der Korporation beschränkt.⁵⁰³ Die Versittlichung durch die Kirche kann Hegel zufolge nur verstanden werden, wenn die religiöse Gesinnung nicht unmittelbar auf der Innerlichkeit der Religion beruht, sondern in die sittliche Gesinnung zwischen den Menschen in der Gesellschaft umgestaltet wird.⁵⁰⁴ Denn die Religion ist „das Verhältnis

498 Vgl. R: §316 Zu.

499 Vgl. R: §317 Anm.

500 „Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz.“ (R: §289 Anm.)

501 Vgl. L: II, Kap. 14; R: §209-§249.

502 Vgl. R: §252-§253.

503 Vgl. R: §254, §289 Anm.

504 „Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die Ehe als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die Familie; statt des Gelübdes der Armut (dem, sich in Widerspruch

zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens“ (R: §270 Anm.), aber der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit und kann vernünftig begriffen werden.⁵⁰⁵ Wenn die Gesellschaft unmittelbar durch die religiöse Gesinnung versittlicht wird, wird die Stabilität der Gesetze und Einrichtungen der Gesellschaft bedroht.⁵⁰⁶

Aufgrund des Zusammenhangs zwischen religiöser und sittlicher Gesinnung wird die Religion von Hegel die Grundlage des Staates genannt.⁵⁰⁷ Hegel zufolge kann der Staat fordern, dass jeder Bürger zu irgendeiner Kirchengemeinde gehört.⁵⁰⁸ Aber die Schwierigkeit der religiösen Forderung liegt darin, dass der Staat als eine objektive Wirklichkeit sich nach Hegel gegenüber unterschiedlichen Konfessionen tolerant verhalten muss.⁵⁰⁹ Die Rolle der Religion wird deshalb von Hegel in den *Grundlinien*

verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d. i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die Tätigkeit des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß und die Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist; die Sittlichkeit im Staate. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden sein.“ (Enz 1830: 358-359)

505 Vgl. R: §260.

506 „Die Religion ist das Verhältnis zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem alles enthaltenden Zentrum ist alles nur als ein Akzidentelles, auch Verschwindendes. Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, daß sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige sei, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben.“ (R: §270 Anm., 418)

507 „Wenn nun die Religion so die Grundlage ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staats als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur Grundlage, was sie ist, und hier ist es, worin beide auseinandergehen.“ (R: §270 Anm., 417)

508 Vgl. R: §270 Anm., 420.

509 „Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck: allen Vorschub zu tun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, - übrigens zu irgendeiner, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen. Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelheiten, die ihn berührten, ganz übersehen und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich

weder als allgemeine Grundlage des Staates noch systematisch als eine politische oder rechtsphilosophische Lösung für die Probleme der bürgerlichen Gesellschaft behandelt.⁵¹⁰ Die These, dass Hegel einerseits die organisatorische Verbindung von Staat und Kirche ablehnt, aber andererseits eine Einheit von Staat und christlicher Religion in der Wahrheit vertritt, ist eine Überinterpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie, weil die Einheit von Staat und christlicher Religion eine Versöhnung zwischen Aufklärung und Religion impliziert, aber die Religion in der Hegelschen Rechtsphilosophie nicht vorausgesetzt wird.⁵¹¹

Der Ausweg der bürgerlichen Gesellschaft ist der sittliche Staat. Im Vergleich zu der gesetzgebenden Gewalt des Staates und deren Öffentlichkeit, die von Hegel als eine Sphäre bloßer Meinungen und Irrtümer betrachtet werden,⁵¹² spielt die Regierungsgewalt des Staates bei der Versittlichung der bürgerlichen Gesellschaft eine entscheidende Rolle. Die Regierungsgewalt ist bei Hegel die Gewalt der Ministerien und Beamten. Die Aufgabe der Regierungsgewalt ist die Versittlichung der Gesellschaft, aber diese Aufgabe wird in Hegels Verständnis nicht durch das unmittelbare Streben nach dem allgemeinen Staatsinteresse erfüllt. Im Gegenteil: das besondere Interesse der bürgerlichen Gesellschaft muss vom sittlichen Staates gewährleistet werden, damit die Bürger „den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält“ (R: §289 Anm.).

Die Befriedigung des besonderen Interesses der bürgerlichen Gesellschaft durch den Staat ist Hegel zufolge das Geheimnis des Patriotismus. Der Begriff des Patriotismus ist nicht als Liebe gegenüber der Familie zu verstehen. Er ist auch keine leidenschaftliche Vaterlandsliebe. Politik ist bei Hegel eher eine Sache des Wissens als eine des Gefühls. Der Patriotismus ist daher ein vernünftiges Zutrauen und keine außerordentliche

die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist.“ (R: §270 Anm., S. 420-421). Vgl. Ottmann 2008: 262.

510 Die äußerliche Form der Religion wird von Hegel in der Auslegung der Rechtsphilosophie negiert. Aber gleichzeitig wird die endliche Form der Religion von ihm zum Absoluten erhoben. Vgl. Wenz 2005: 53; Wenz 2008: 18f.; VGP III: 323.

511 Vgl. Böckenförde 1991: 130-131; Ottmann 1990: 172-173.

512 Vgl. R: §317 Anm.

Aufopferung.⁵¹³ In diesem Sinne wird Hegels Patriotismus durch die Verfassung und die Institutionen objektiviert. Die Bürgertugend gehört bei ihm nicht in die Tradition von Machiavelli, Harrington, Montesquieu und Rousseau, in der der Bürger seine privaten Interessen hinter das allgemeine Wohl zurückstellen muss.⁵¹⁴ Vielmehr ist die Bürgertugend bei Hegel das Vertrauen in den Staat, dass das persönliche Interesse vom Staat berücksichtigt werden kann und wird. Der sittliche Staat ist somit eine Vereinigung von Gesinnung und Institutionen. Er ist auch ein Zusammenschluss von besonderem und allgemeinem Interesse, der vom bloßen „Not- und Verstandesstaat“ (R: §267) abgegrenzt wird.⁵¹⁵

In Hegels Dialektik von besonderem Interesse und Patriotismus ist festzustellen, dass Freiheit ohne die Handlungsfähigkeit des Staates ein leerer Begriff ist. Die Souveränität und ihre Regierungsgewalt ist die Grundlage der staatlichen Handlungsfähigkeit. Um die Beschränkung der bürgerlichen Gesellschaft zu überwinden, wird die Rolle des Beamtentums von Hegel eingeführt. Das Beamtentum ist für ihn das Allgemeine und die verwirklichte Vernunft. Aber die philosophisch-ethischen Interpretationen unterschätzen häufig die zentrale Stellung des Beamtentums bei Hegel.⁵¹⁶

Hegels Auslegung des Beamtentums, nämlich dass die Beamten zusammen mit den Monarchen den politischen Staat verkörpern, das allgemeine Interesse gewährleisten, die Vernunft verwirklichen und die Probleme der bürgerlichen Gesellschaft überwinden,⁵¹⁷ wird stark von der deutschen Geschichte geprägt. Nach den vernichtenden Niederlagen von Jena und Auerstedt gegen Napoleon im Jahr 1806 wird die Preußische Reformbewegung vom Beamtentum getragen. Sie vermochte es, einen schlagfähigen Staat zu begründen. Die Idee der Preußischen Reformbewegung ist die

513 Vgl. R: §268.

514 Vgl. Ottmann 2008: 49.

515 Vgl. Ottmann 2008: 262. „Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. – Man kann dies System zunächst als den äußeren Staat, – Not- und Verstandesstaat ansehen.“ (R: §183)

516 Vgl. Llanque 2008: 349f.; R: §258, §272 Zu.

517 Vgl. R: § 258, §272 Zu., §273, §279 Zu.

Aufklärung des Geistes und der zivilisatorische Fortschritt des Gemeinwesens.⁵¹⁸ Das Beamtentum spielt deshalb bei Hegel die leitende Rolle in der Gewährleistung der Freiheit und des allgemeinen Interesses.

Im Zusammenhang mit dem Beamtentums kann man Hegels monarchisches Prinzip verstehen. Die Souveränität wird von Hegel in die fürstliche Gewalt gelegt.⁵¹⁹ Ihm zufolge soll die letzte Entscheidung vom Monarchen getroffen werden, indem dieser „den Punkt auf das I setzt“ (R: §280 Zu.). Aber diese monarchische Entscheidung ist nur formell, weil die fürstliche Gewalt an „die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze“ (R: §275) gebunden werden muss. Die Verbindung mit der Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze wird durch das Beamtentum vermittelt. Inhaltlich wird die Politik bereits vom Beamtentum nach dem Prinzip des allgemeinen Interesses diskutiert und entschieden. Mit dem monarchischen Prinzip aber wird Hegels Verwerfung der vertragstheoretischen Begründung der Verfassung dargestellt. Die Volkssouveränität wird bei Hegel durch das monarchische Prinzip ersetzt. In Wahrheit aber wird das Prinzip der Volkssouveränität nicht von der Monarchie, sondern von der Regierungsgewalt, d.h. dem Beamtentum, abgelöst.

Das Beamtentum als Hegels Lösung für die bürgerliche Gesellschaft könnte seine philosophische Aufgabe erfüllen, aber diese Lösung wird nicht nur philosophisch, sondern auch geschichtlich und politisch begründet. In Rousseaus Theorie erkennt man die philosophische Notwendigkeit, dass der Gesamtwille sich zum Gemeinwillen entwickeln muss. Aber Rousseaus Lösung ist nicht das Beamtentum, sondern die Erziehung des Gesetzgebers sowie die Zivilreligion und die Volkssouveränität.⁵²⁰ So bestätigt sich nochmals, dass Hegels Rechtsphilosophie auf einer historischen Ansicht als Grundlage beruht. Die Verfassung muss auch mit der Geschichte und dem Geist eines Volkes zusammenpassen.⁵²¹

In der Dialektik von besonderem Interesse und Patriotismus erkennt man die

⁵¹⁸ Vgl. Llanque 2008: 350f.

⁵¹⁹ Vgl. R: §279 Anm.

⁵²⁰ Vgl. CS: II, Kap.7; IV, Kap 8.

⁵²¹ Vgl. R: §3 Anm.; §273 Anm.

gegenseitige Durchdringung von Privatbürger und Staatsbürger. Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft gestaltet sich tatsächlich in doppelter Hinsicht: Hegel stellt dar, dass die Freiheit des Privatbürgers nicht durch das Prinzip der subjektiven Freiheit gewährleistet werden kann. Die bürgerliche Gesellschaft ist nur ein Not- und Verstandesstaat, weil die Gesellschaft für das Individuum nur als Mittel zum Erreichen seiner persönlichen Interessen dient.⁵²² Tatsächlich sind die beiden Probleme logisch voneinander getrennt: Das erste Problem bezieht sich auf die Frage, ob die persönliche Freiheit durch das Prinzip der subjektiven Freiheit in der Gesellschaft garantiert werden kann. Das zweite Problem dreht sich um das Werturteil, ob ein Not- und Verstandesstaat ein ideales politisches Leben gewährleisten kann.

In Hegels Überlegungen zum sittlichen Staat werden die zwei unterschiedlichen Probleme der bürgerlichen Gesellschaft verbunden. Es ist für Hegel ohne Zweifel so, dass die Freiheit des Privatbürgers nicht durch sich selbst in der bürgerlichen Gesellschaft garantiert werden kann. Die Lösung liegt aber nicht in einer Verbesserung der bestehenden Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern in der Einführung des Begriffs des sittlichen Staates. Dialektisch zeigt Hegel, dass der sittliche Staat nicht durch die Ablehnung der Freiheit des Privatbürgers, sondern durch die Gewährleistung dieser Freiheit ermöglicht wird, weil nur dadurch der Staat das Vertrauen des Individuums verdienen und von ihm als seine Substanz betrachten werden kann.⁵²³

Die zwei Probleme der bürgerlichen Gesellschaft können und müssen gleichzeitig vom sittlichen Staat gelöst werden. Der Staat kann selbstverständlich mit seiner starken Handlungsfähigkeit in die Marktwirtschaft eingreifen und die Bedürfnisse des Privatbürgers besser als die bürgerliche Gesellschaft selbst befriedigen. Aber kein Staat ist in der Lage, alle Bedürfnisse des Privatbürgers zu befriedigen, weil die Bedürfnisse und die Freiheit des Privatbürgers subjektiv und abstrakt ohne Berücksichtigung der Wirklichkeit definiert werden. Nach Hegel liegt die eigentliche Lösung der bürgerlichen Gesellschaft deshalb darin, sich das Bedürfnis und die Freiheit des Privatbürgers nicht

⁵²² Vgl. R: §183.

⁵²³ Vgl. R: §289.

individuell und abstrakt, sondern im Zusammenhang mit der Sittlichkeit vorzustellen.⁵²⁴ Nur in diesem Sinne kann die Freiheit des Privatbürgers durch den sittlichen Staat gewährleistet werden. Aber die Versittlichung der persönlichen Freiheit und des Interesses kann man nur dadurch erreichen, dass der Staat vom Individuum nicht mehr als Mittel, sondern als Zweck anerkannt wird. Ansonsten wäre die Versittlichung noch ein weiterer Zwang der subjektiven Freiheit. Nur in der Identität vom besonderen Willen des Individuums und dem allgemeinen Willen des Staates kann die Gegenüberstellung von Pflicht und Recht in der bürgerlichen Gesellschaft überwunden werden.⁵²⁵

Im Vergleich zu Rousseaus Theorie, in der die liberale Abgrenzungsfreiheit geopfert wird, wird diese Freiheit von Hegel in seiner bürgerlichen Gesellschaft beibehalten. Aber im Vergleich zu liberalen Theorien, die nur auf die liberale Freiheit der Abgrenzung vom Staat setzen, will Hegel die Freiheit des Privatbürgers als eine nur begrenzte Form der Freiheit erklären und sogar als die Grundlage des Patriotismus behandeln.⁵²⁶ Es ist daher schwierig, Hegels Rechtsphilosophie kategorisch durch liberale oder republikanische Theorien zu begreifen, weil sich die beiden Freiheiten in Hegels Theorie gegenseitig durchdringen und sich nicht voneinander trennen lassen.

Weder die liberale noch die republikanische Freiheit, sondern die Freiheit, die verwirklicht werden kann, ist die in Hegels Rechtsphilosophie gerechtfertigte Freiheit. Seine Begründungsweise des Rechts wird deshalb nicht nur metaphysisch durch die subjektive Freiheit in den Abschnitten des abstrakten Rechts und der Moralität, sondern auch geschichtlich und politisch durch die Institutionen der Gesellschaft und des Staates dargestellt. Damit ist das Recht keine abstrakte Idee, sondern ein verwirklichter Begriff. In der Dialektik zwischen abstrakter Freiheit und Sittlichkeit wird das Recht der subjektiven Freiheit nicht abgelehnt, aber dieses metaphysisch absolute Recht muss in

524 „Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, - es ist nichts anderes von ihm zu tun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist. Die Rechtschaffenheit ist das Allgemeine, was an ihn teils rechtlich, teils sittlich gefordert werden kann.“ (R: §150).

525 Vgl. R: §155.

526 Vgl. Ottmann 2008: 258.

den Kontext der Sittlichkeit eingebettet und umgestaltet werden, damit es verwirklicht werden kann. Mit dieser Aufgabe ist Hegels Staat weder ein Abbild Preußens noch eines des Bismarckschen Machtstaates, sondern ein Staat der Freiheit des Bürgers.⁵²⁷ Mit diesem Verständnis kann Hegels sittlicher Staat als die verwirklichte Freiheit begriffen werden.

⁵²⁷ Vgl. Ottmann 2006: 396f.; Ottmann 1977: 282.

5. Die Freiheit im sittlichen Staat

Was Hegel in seiner Auslegung des sittlichen Staates behandelt, ist tatsächlich die Freiheit des Bürgers im sittlichen Staat. Diese geht einerseits von der abstrakten Freiheit des Individuums aus und beruht andererseits auf der Wirklichkeit des vorhandenen Staates. Durch die Dialektik der beiden Voraussetzungen stellt Hegel die Freiheit eines Bürgers dar, die weder als Durchsetzung der abstrakten Freiheit noch als bloße Legitimierung des vorhandenen Staates, sondern als Verwirklichung der sittlichen Freiheit betrachtet werden soll. Die sittliche Freiheit des Bürgers ist eine Freiheit, die durch die Hegelsche Logik ausgestaltet wird und deren Ziel die Überwindung der zweigestaltigen Natur des Menschen ist.

5.1 Hegels Versöhnung zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit

Die Grundlage der Hegelschen Versöhnung zwischen dem Individuum und der vorhandenen Welt wird folgendermaßen dargestellt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (R: Vorrede) Mit den doppelten Voraussetzungen – das vernünftige Individuum und die vernünftige Wirklichkeit – wird Hegels Versöhnung vom Individuum mit der Welt durch eine Dialektik zwischen den beiden Seiten charakterisiert. In seiner *Logik* wird die wissenschaftliche Methode in der Weise dargestellt, dass die Logik von allem Inhalt abstrahieren muss und nur die Regeln des Denkens darstellen kann. Wegen der notwendigen Abstraktheit ist der philosophische Anfang bei Hegel auch ein absoluter Mangel, weil der Anfang der Philosophie von allem konkreten Inhalt abstrahiert. Der konkrete Inhalt der Philosophie wird von Hegel erst im Fortgang der Philosophie eingeführt, indem der Inhalt als eine vorhandene fertige Welt außerhalb des Denkens begriffen wird.⁵²⁸

Der *Logik* zufolge fängt die Versöhnung vom Individuum mit der Welt in Hegels

⁵²⁸ Vgl. Logik I: 36.

Philosophie damit an, dass das Individuum zuerst mit seiner abstrakten Freiheit als Subjekt anerkannt wird. Das abstrakte Individuum wird in den *Grundlinien* in den ersten zwei Teilen – dem abstrakten Recht und der Moralität – dargestellt. In diesen beiden Teilen ist das Individuum abstrakt, aber aufgrund der Entwicklung des Rechtsbegriffs entwickelt sich das Individuum von seinem äußerlichen Dasein in die moralische Innerlichkeit. Das heißt, dass das Prinzip des abstrakten Individuums in den ersten beiden Teilen der *Grundlinien* von Hegel nicht nur bestätigt, sondern auch vertieft wird.⁵²⁹

Die Sittlichkeit als der dritte Teil der *Grundlinien* ist der Ort, wo das abstrakte Individuum anfängt, sich mit der vorhandenen Welt zu versöhnen.⁵³⁰ Die Dialektik zwischen Individuum und Staat wird von Hegel dadurch behandelt, dass die Sittlichkeit das Bedürfnis des Individuums befriedigen kann. In der bürgerlichen Gesellschaft wird das Recht des Individuums durch das ökonomische System, die Polizei, die Rechtspflege und die Korporation befriedigt. Durch seine Auffassung von der bürgerlichen Gesellschaft zeigt Hegel, dass das Prinzip des abstrakten Individuums erst in der realen Welt seine Wirklichkeit finden kann. Das heißt, dass es eine immanente Verbindung zwischen abstraktem Individuum und der Gesellschaft gibt, die die Vernunft der bürgerlichen Gesellschaft wissenschaftlich durch das abstrakte Individuum beweisen kann.⁵³¹

Der sittliche Staat wird auch durch die Befriedigung des individuellen Bedürfnisses dargestellt. Der Gegenstand des Bedürfnisses ist jedoch nicht mehr das persönliche Recht oder die Gewährleistung des wirtschaftlichen Lebens, sondern eine Befriedigung der sittlichen Gesinnung. Die Auslegung des Staates kann auch als eine wissenschaftliche Beweisführung des Staates betrachtet werden. Das Streben nach dem sittlichen Leben ist nach Hegel nämlich auch ein Bedürfnis des Individuums, damit die vorhandene Welt dem Individuum nicht mehr fremd ist, sondern als meinige betrachtet werden kann.⁵³² Das Bedürfnis nach einem sittlichen Leben ist Grundlage der

⁵²⁹ Siehe: Abschnitt 2.1-2.3.

⁵³⁰ Siehe: Abschnitt 4.1.2.

⁵³¹ Siehe: Abschnitt 4.2.1.

⁵³² Vgl. R: §4 Zu.

politischen Teilnahme und sogar der Revolution, wenn das Individuum keinen Zugang zur politischen Teilnahme hat und der Staat dem Individuum immer fremd bleibt oder fremd wird.⁵³³

5.2 Die Freiheit in Hegels sittlichem Staat

Die Verwirklichung der sittlichen Freiheit ist die Durchsetzung der Versöhnung des Individuums mit der realen Welt. Indem die Versöhnung in Form der Verwirklichung der sittlichen Freiheit des Individuums als der wissenschaftliche Beweis des Staates dargestellt wird, wird das Verhältnis zwischen Individuum und Staat gleichzeitig stark von dieser Methode geprägt. Von diesem Standpunkt aus ist auch die Bedeutung der ersten beiden Teile der *Grundlinien* in der Hegelschen Rechtsphilosophie zu verstehen.

Das abstrakte Individuum wird bei seiner Befriedigung der sittlichen Freiheit nicht aufgelöst. Im Gegenteil ist die Befriedigung der sittlichen Freiheit die Vollendung des abstrakten Individuums. Die sittliche Freiheit kann auch nur unter der Bedingung befriedigt werden, dass das Individuum die Wirklichkeit als vernünftig betrachtet und sie als Träger seines eigenen Geistes anerkennt. Die Überwindung des abstrakten Individuums und die Versöhnung des Individuums mit dem Staat ist daher das Ergebnis der Verwirklichung der Vernunft in der Wirklichkeit. In diesem Sinne ist der Satz „was vernünftig ist, das ist wirklich“ (R: Vorrede) erst verständlich.⁵³⁴ Nur wenn die Wirklichkeit vom Individuum als vernünftig anerkannt wird, kann der Satz „was wirklich ist, das ist vernünftig“ (R: Vorrede) seine Geltung haben. In diesem Moment wird das abstrakte Individuum überwunden, weil es sich nicht mehr vom Staat trennen lassen kann, sondern mit dem Staat als eine organische Totalität vereint wird.⁵³⁵

Die Freiheit im sittlichen Staat kann durch einen Entwicklungsprozess der Verwirklichung der Vernunft dargestellt werden. Als Voraussetzung der Verwirklichung

⁵³³ Vgl. Ritter 2003: 197-201; siehe auch: Abschnitt 4.2.2.

⁵³⁴ Siehe auch: Abschnitt 3.2.2.

⁵³⁵ Siehe: Abschnitt 3.2.3, 4.2.2; R: §256 Anm.

der Vernunft muss das abstrakte Recht des Individuums gewährleistet werden, damit das Individuum mit diesem abstrakten Recht sein äußerliches Dasein sichern kann. Die Gewährleistung des abstrakten Rechts ist in diesem Zusammenhang eine notwendige Grundlage der sittlichen Freiheit, weil die Sittlichkeit von Hegel als Verwirklichung der Vernunft gedeutet wird.⁵³⁶ Nur wenn die Institution des Staates vom Individuum als vernünftig anerkannt wird und es diesen als eine organische Totalität akzeptiert, wird die Gegenüberstellung von Individuum und Staat aufgelöst. In diesem Moment ist die sittliche Freiheit die Vereinigung der individuellen Freiheit und der Substantialität des Staates.⁵³⁷ Diese sittliche Freiheit wird deswegen nicht durch die Abschaffung der persönlichen Freiheit oder des abstrakten Rechts durchgesetzt. Vielmehr ist sie durch die gegenseitige Durchdringung der persönlichen Freiheit und der Substantialität des Staates gerechtfertigt.

Die abstrakte Persönlichkeit wird in Hegels Auslegung des abstrakten Rechts unabhängig von irgendeiner gesellschaftlichen Vorstellung dargestellt.⁵³⁸ Sie kann nach Hegel auch nicht durch die Versöhnung zwischen dem Individuum und der realen Welt endgültig aufgelöst werden, weil die Sittlichkeit des Staates unvermeidlich durch eine äußerliche Form verkörpert und von seiner Zufälligkeit in der Geschichte beschränkt werden muss. Das Wesen der abstrakten Persönlichkeit jedoch ist unendlich und frei.⁵³⁹ In diesem Zusammenhang werden die Kunst, die offenbarte Religion und die Philosophie von Hegel als der absolute Geist charakterisiert,⁵⁴⁰ während der sittliche Staat die Verwirklichung des objektiven Geistes in Form der Realität ist.⁵⁴¹ Der absolute

536 Siehe: Abschnitt 4.2.1.

537 „Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbständigkeit der Individualität und der allgemeinen Substantialität stattfindet.“ (R: §33 Anm.).

538 Siehe: Abschnitt 2.1.2; vgl. Ritter 2003c: 268; R: §41, §41 Zu.

539 Vgl. Enz 1830: §483, §549, §550, §552.

540 Vgl. Enz 1830: §553-§555. Die geoffenbarte Religion im Sinne des absoluten Geistes ist nach Hegel nicht auf die weltgeschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus beschränkt. Vielmehr erstreckt sich die Geltung der geoffenbarten Religion auf den ganzen Umfang des göttlichen Seins. Gott offenbart sich vollständig, daher ist Gott zwar Geheimnis für den Verstand, aber nicht mehr für die Vernunft. Vgl. Theunissen 1970: 216-218.

541 Vgl. Enz 1830: §385.

Geist ist daher die nicht auflösende Grundlage der abstrakten Persönlichkeit im sittlichen Staat. Gleichzeitig ist er auch das höhere Prinzip gegenüber dem Prinzip der Sittlichkeit.

Das Dialektik zwischen Individuum und Staat wird aufgrund dieses höheren Prinzips des absoluten Geistes weiter fortgesetzt, muss aber noch mithilfe der Gewährleistung des abstrakten Rechts vermittelt werden.⁵⁴² Die beiden unterschiedlichen Arten der verwirklichten Freiheit im Staat, d.h. das abstrakte Recht und die sittliche Freiheit, sind in diesem Zusammenhang nicht voneinander zu trennen. Die Gewährleistung des abstrakten Rechts ist aber nicht nur ein Mittel zur sittlichen Freiheit. Die abstrakte Persönlichkeit selbst ist ein Moment der Entwicklung des Lebens und muss wiederum als Zweck betrachtet werden. Der sittliche Staat ist kein Mittel zur absoluten Freiheit, weil die Befriedigung in der Sittlichkeit selbst auch eine Verwirklichung des Lebens darstellt. Hegels Rechtsphilosophie kann somit nicht durch die Betrachtungsweise der Teleologie verstanden werden, weil das Mittel-Zweck-Verhältnis in Hegels Auslegung der Entwicklung des Lebens bereits überwunden wird.⁵⁴³

Man kann sagen, dass die Freiheit in Hegels sittlichem Staat nicht bloß die sittliche Freiheit ist, mithilfe derer das Individuum sich mit dem Staat versöhnen kann. Die Freiheit in Hegels sittlichem Staat ist vielmehr die Freiheit, mit der das Individuum sich nicht nur mit dem Staat in der Sittlichkeit versöhnen, sondern auch die Sittlichkeit immer wieder erneuern kann. Die Freiheit im sittlichen Staat ist deshalb weder die bloße Gewährleistung des abstrakten Rechts noch ausschließlich die Versöhnung von Individuum und Staat, sondern eine Freiheit, mit der die Dialektik zwischen den beiden Arten der Freiheit immer möglich ist.

Die kritische Funktion der Hegelschen Rechtsphilosophie besteht auch darin, dass der sittliche Staat, der sich als eine organische Totalität des gesamten Volkes betrachtet, die subjektive Freiheit nicht unterdrücken kann, weil der sittliche Staat in der modernen Zeit nicht durch sich selbst, sondern nur durch das Individuum dargestellt werden kann. Mit der Methode dieser Beweisführung wird die Grundlage des Hegelschen sittlichen

⁵⁴² Vgl. Enz 1830: §552, §552 Anm.

⁵⁴³ Siehe: Abschnitt 3.2.3.

Staates auch von seiner eigenen Selbständigkeit zur Befriedigung des Individuums umgestaltet.

Siglen

Hegel-Ausgabe:

- JA Hegel, G. W. F. (1957-1968), Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hg. H. Glockner. 4. Aufl. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- TW Hegel, G. W. F. (1975), Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe). Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main.

Hegel-Texte:

- DFS Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801) – TW 2, 9-138.
- Enz 1830 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) – TW 8-10.
- Gch Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800) – TW 1, 274-418.
- GuW Glauben und Wissen (1802) – TW 2, 287-433.
- LfM Logik für die Mittelklasse (1810/11) – TW 4, 162-202.
- Logik I Wissenschaft der Logik I – TW 5.
- Logik II Wissenschaft der Logik II – TW 6.
- NR Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften (1802/03) – TW 2, 434-530.
- PG Phänomenologie des Geistes (1807) – TW 3.

PR-Anonymus	Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hrsg. von Henrich, Dieter. Frankfurt am Main 1983.
PR-Grie	Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1824/25 Berlin. Vorlesungsnachschrift K. G. v. Griesheim. In: Ilting, Karl-Heinz (hrsg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Band 4. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
PR-Hom	Natur- und Staatsrecht nach dem Vortrag des Professors Hegel in Winterhalbjahr 1818/19. Mitschrift C.G. Homeyer. In: Ilting, K.-H. (hrsg.), Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19). Stuttgart 1983, 203-285.
PR-Hot	Philosophie des Rechts. Nach dem Vortrage des Herrn Prof. Hegel im Winter 1822/23 Berlin. Vorlesungsnachschrift H. G. Hotho. In: Ilting, Karl-Heinz (hrsg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Band 3. Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
R	Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1820) – TW 7.
RDS	Rede zur Dritten Säkularfeier der Augsburgischen Konfession. (den 25. Juni 1830). In: Jaeschke, Walter (hrsg.), Berliner Schriften (1818-1831). Hamburg 1997, 429-442.
RfMO	Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse (1811-1813) – TW 4, 275-290.
SF	Systemfragment von 1800 – TW 1, 419-427.
VD	Die Verfassung Deutschlands. (1800-1802) – TW 1, 451-610.

VGP I	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 1. – TW 18.
VGP III	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Teil 3. – TW 20.
Vorlesungen 1	Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. In: Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 1. Hamburg 1994.
Vorlesungen 6	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Teil 1. In: Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 6. Hamburg.1994.
VPG	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte – TW 12.
VPR I	Vorlesungen über die Philosophie der Religion I – TW 16.
VPR II	Vorlesungen über die Philosophie der Religion II – TW 17.
WpK	Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere – TW 2, 171-187.
Aristoteles-Texte:	
NE	Aristoteles (1985), Nikomachische Ethik. (Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes). Hamburg.
Pol.	Aristoteles (1971), Politik. (Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Olof Gigon). Zürich und Stuttgart.
Hobbes-Texte:	
CI	Hobbes, Thomas (1994), De Cive. (Vom Bürger). Hamburg.

L Hobbes, Thomas (1984), Leviathan: oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt am Main.

Kant-Ausgabe:

AA Kant, Immanuel (1900 ff), Gesamte Schriften. Hg. Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin.

Kant-Texte:

Anthropologie Anthropologie in pragmatischer Absicht – AA VII, 117-334.

Aufklärung Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – AA VIII, 35-42.

Gemeinspruch Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis – AA VIII, 273-313.

GMS Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – AA IV, 385-463.

KU Kritik der Urteilskraft – AA V, 165-485.

MS Die Metaphysik der Sitten – AA VI, 203-493.

Rel. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft – AA VI, 1-202.

Streit Der Streit der Fakultät – AA VII, 1-116.

Locke-Texte:

ST Locke, John (1956), The Second Treatise of Government. Oxford.

Montesquieu-Texte:

EdL Montesquieu, Charles Louis de Secondat (1965), Vom Geist der

Gesetze. (Eingeleitet, ausgewählt und übersetzt von Kurt Weigand)
Stuttgart.

Platon-Texte:

Politeia Platon (1950), Der Staat (Übersetzt von Rudolf Rufener). Zürich.

Symposion Platon (1969), Symposion (herausgegeben und übersetzt von Franz
Boll, neu bearbeitet von Wolfgang Buchwald). München.

Rousseau-Texte:

CS Rousseau, J. J. (1971), Über den Ursprung der Ungleichheit unter
den Menschen (1755). In: Weigand, Kurt (hrsg.), Schriften zur
Kulturkritik. Hamburg. 61-269.

Disc. Rousseau, J. J. (1975), Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze
des Staatsrechts. (Übersetzt von H. Denhardt). Stuttgart.

Literaturverzeichnis

- Beck, Ulrich (1988), Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit. Frankfurt am Main.
- Bobbio, Norberto (1973), Hegel und die Naturrechtslehre. In: Fetscher, Iring (hrsg.), Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Darmstadt. 291-321.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991), Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt am Main.
- Bornkamm, Heinrich (1966), Das Jahrhundert der Reformation. Göttingen.
- Cruysberghs, Paul (2006), Naturrecht. In: Cobben, P.; Cruysberghs, P.; De Vos, Lu (hrsg.), Hegel-Lexikon. Darmstadt. 334-335.
- Dagger, Richard (1989), Rights. In: Ball, Terence/ Farr, James/ Hanson, Russell L. (hrsg.), Political Innovation and Conceptual Change. Cambridge. 292-308.
- De Vos, Lu (2006a), Subjektivität. In: Cobben, P.; Cruysberghs, P.; De Vos, Lu (hrsg.), Hegel-Lexikon. Darmstadt. 430-434.
- Derbolav, Josef (1965), Hegels Theorie der Handlung. In: Hegel-Studien (3). Bonn. 209-223.
- Disse, Jörg (2001), Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik: Von Platon bis Hegel. Darmstadt.
- Düre, Hermann/ Gethmann-Siefert, Annemarie/ Hackenesch, Christa/ Jaeschke, Walter/ Neuser, Wolfgang/ Schnädelbach, Herbert (2000), Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft« (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß. Frankfurt am Main.
- Düre, Hermann/ Gethmann-Siefert, Annemarie/ Hackenesch, Christa/ Jaeschke, Walter/ Neuser, Wolfgang/ Schnädelbach, Herbert (2000), Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft« (1830): Ein Kommentar zum Systemgrundriß. Frankfurt am Main.
- Düsing, Klaus (1986), Die Idee des Lebens in Hegels Logik. In: Horstmann, Rolf-Peter; Petry, Michael John (hrsg.), Hegels Philosophie der Natur: Beziehung zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis. Stuttgart. 276-289.
- Fulda, Hans Friedrich (1968), Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main.

- Fulda, Hans Friedrich (1984), *Vorbegriff und Begriffe von Philosophie bei Hegel*. In: Henrich, Dieter; Horstmann, Rolf-Peter (hrsg.), *Hegels Logik der Philosophie*. Stuttgart. 13-34.
- Fulda, Hans Friedrich (2003), *G.W.F. Hegel*. München.
- Gans, Eduard (1964), *Vorwort zur Rechtsphilosophie..* In: Hegel, G.W.F. (hrsg.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (JA 7). 1-13.
- Gigon, Olof (1971), *Kommentar zur Aristoteles' Politik*. In: Aristoteles (hrsg.), *Politik*. Zürich und Stuttgart. 339-554.
- Glover, W.B. (1965), *God and Thomas Hobbes*. In: Brown, K.C. (hrsg.), *Hobbes Studies*. Oxford. 141-168.
- Großheim, Michael (2008), *Religion und Politik: Die Teile III und IV des Leviathan*. In: Kersting, Wolfgang (hrsg.), *Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes, Leviathan*. Berlin. 233-259.
- Habermas, Jürgen (1974), *Zu Hegels Politischen Schriften*. In: Habermas, Jürgen (hrsg.), *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt am Main. 148-171.
- Habermas, Jürgen (1992), *Recht und Moral (Tanner Lectures 1986)*. In: Habermas, Jürgen (hrsg.), *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main. 541-599.
- Höffe, Otfried (2004), *Immanuel Kant*. München.
- Hösle, Vittorio (1987), *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. (I, II)*. Hamburg.
- Ilting, Karl-Heinz (1975), *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Riedel, Manfred (hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie (II)*. Frankfurt am Main. 52-80.
- Ilting, Karl-Heinz (1982), *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*. In: Henrich, Dieter; Horstmann, Rolf-Peter (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts*. Stuttgart. 225-254.
- Irwin, Terence (1977), *Plato's Moral Theory*. Oxford.
- Kersting, Wolfgang (1993), *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* (2. Auflage). Frankfurt am Main.
- Kersting, Wolfgang (2007), *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und*

- Staatsphilosophie (3. Auflage). Paderborn.
- Kersting, Wolfgang (2008), Einleitung: Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im Leviathan. In: Kersting, Wolfgang (hrsg.), Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes, Leviathan. Berlin. 9-24.
- Kodalle, Klaus-Michael (1995), Thomas Hobbes. In: Borsche Tilman (hrsg.), Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky. München. 111-131.
- Küsters, Gerd-Walter (1988), Kants Rechtsphilosophie. Darmstadt.
- Llanque, Marcus (2008), Politische Ideengeschichte: Ein Gewebe politischer Diskurse. München.
- Löwith, Karl (1953), Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart.
- Löwith, Karl (1988), Von Hegel zu Nietzsche. (Sämtliche Schriften 4). Stuttgart.
- Ludwig, Bernd (2008), Womit muß der Anfang der Staatspöhilosophie gemacht werden? Zur Einleitung des Leviathan. In: Kersting, Wolfgang (hrsg.), Klassiker Auslegen: Thomas Hobbes, Leviathan. Berlin. 47-67.
- Marquadt, Odo (1964), Hegel und das Sollen. In: Philosophisches Jahrbuch (72). München. 103-119.
- Marx, Karl (1975), Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Riedel, Manfred (hrsg.), Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 1. Frankfurt am Main. 350-364.
- Müller, Gerhard (1989), Causa Reformationis. Gütersloh.
- Ottmann, Henning (1977), Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Berlin.
- Ottmann, Henning (1981), Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer missverstandenen Dialektik. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung (35). Meisenheim am Glan. 365-384.
- Ottmann, Henning (1982), Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkung zu einem ungelösten Problem. In: Henrich, D. und Horstmann, R.-P. (hrsg.), Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart. 382-392.
- Ottmann, Henning (1984), Das Recht der Natur in Hegels "Philosophie des Rechts". In: Der Staat (23). Berlin. 1-15.
- Ottmann, Henning (1990), Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politische Begriff der Neuzeit politisch-theologisch erklären kann. In:

- Gerhardt, Volker (hrsg.), Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns. Stuttgart. 169-188.
- Ottmann, Henning (1993), Eigenrechte der Natur? In: Ballestrem, K. Graf (hrsg.), Naturrecht und Politik. Berlin. 179-185.
- Ottmann, Henning (1997), Die Weltgeschichte (§§341-360). In: Siep, Ludwig (hrsg.), G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin. 267-286.
- Ottmann, Henning (2002), Wann ist der Mensch ein Mensch? In: Breuninger, Renate (hrsg.), Leben, Tod, Menschenwürde: Position zur gegenwärtigen Bioethik. Ulm. 15-32.
- Ottmann, Henning (2006), Geschichte des politischen Denkens 3/1. Stuttgart.
- Ottmann, Henning (2008), Geschichte des politischen Denkens 3/2. Stuttgart.
- Pannenberg, Wolfahrt (1969), Reformation zwischen gestern und morgen. Gütersloh.
- Pannenberg, Wolfahrt (1984), Reformation und Neuzeit. In: Renz, H./ Graf, F. W. (hrsg.), Protestantismus und Neuzeit. Gütersloh. 21-34.
- von der Pfordten, Dietmar (2009), Was ist Recht. In: Zeitschrift für philosophische Forschung (63/2). Frankfurt am Main. 173-200.
- Quante, Michael (1993), Hegels Begriff der Handlung. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Quante, Michael (1997), "Die Persönlichkeit des Willens" als Prinzip des abstrakten Rechts. In: Siep, Ludwig (hrsg.), G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin. 73-94.
- Rawls, John (2002), Geschichte der Moralphilosophie. (Übersetzt von Joachim Schulte). Frankfurt am Main.
- Riedel, Manfred (1976), Herrschaft und Gesellschaft. Zum Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie. In: Batscha, Zwi (hrsg.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main. 125-148.
- Riedel, Manfred (1982), Zwischen Tradition und Revolution. Stuttgart.
- Ritter, Joachim (2003), Hegel und die französische Revolution (1956). In: Ritter, Joachim (hrsg.), Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt am Main. 183-233.
- Ritter, Joachim (2003a), Hegel und die Reformation (1968). In: Ritter, Joachim (hrsg.), Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt am Main. 310-317.

- Ritter, Joachim (2003b), *Moralität und Sittlichkeit: Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik* (1966). In: Ritter, Joachim (hrsg.), *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main. 281-309.
- Ritter, Joachim (2003c), *Person und Eigentum: Zu Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts §34 bis 81* (1961). In: Ritter, Joachim (hrsg.), *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt am Main. 256-280.
- Rohrmoser, Günter (1961), *Subjektivität und Verdinglichung: Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*. Gerd Mohn.
- Rosenzweig, Franz (1982), *Hegel und der Staat: 2 Bände in einem Band*. (2. Neudruck der Ausgabe München und Berlin 1920). Aalen.
- Schick, Friedrike (2006), *Begriff*. In: Cobben, P.; Cruysberghs, P.; De Vos, Lu (hrsg.), *Hegel-Lexikon*. Darmstadt. 151-156.
- Schmitt, Carl (1982), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. (Nachdruck des Erstausgabe 1938). Köln.
- Schnädelbach, Herbert (2000), *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main.
- Seelmann, Kurt (2007), *Rechtsphilosophie* (4. Auflage). München.
- Sell, Annette (2006), *Leben*. In: Cobben, P.; Cruysberghs, P.; De Vos, Lu (hrsg.), *Hegel-Lexikon*. Darmstadt. 301-305.
- Spaemann, Robert/ Löw, Reinhard (1981), *Die Frage wozu*. München.
- Stederoth, Dirk (2006), *Wille*. In: Cobben, P.; Cruysberghs, P.; De Vos, Lu (hrsg.), *Hegel-Lexikon*. Darmstadt. 494-496.
- Strauss, Leo (1965), *Hobbes' politische Wissenschaft*. Neuwied und Berlin.
- Theunissen, Michael (1970), *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlin.
- Theunissen, Michael (1982), *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*. In: Henrich, D. und Horstmann, R.-P. (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart.
- Weiß, Ulrich (1980), *Das philosophische System von Thomas Hobbes*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Wenz, Gunther (2000), *Lutherische Identität: Studien zum Erbe der Wittenberger*

Reformation, Band 1. Hannover.

Wenz, Gunther (2005), Religion. Göttingen.

Wenz, Gunther (2008), Hegels Freund und Schillers Beistand: Friedrich Immanuel
Niethammer (1766-1848). Göttingen.

Lebenslauf

Name: Chu-Yang Wei

E-Mail: chuyang.wei@gmail.com

Geschlecht: männlich

Staatsangehörigkeit: taiwanisch

Geburtsdatum: 29.11.1970

- 1989-1993 Bachelorstudium: National Chengchi University, Taipeh
Fach: Public Administration. Bachelor of Arts (1993)
- 1993-1997 Masterstudium: National Chengchi University, Taipeh
Fach: Politische Wwissenschaft. Master of Arts (1997)
Thesis: Theory of Hegel's Civil Society
Betreuer: Prof. Dr. Carl K.Y. Shaw
- 1994-1995 Assistent in Academia Sinica bei Prof. Dr. Yi-Huah Jiang
- 1996-1997 Journalist bei der Lih-Pao Zeitung in Taipeh
- 1998-1999 Parlamentsassistent bei dem Parlamentsabgeordneten Dr. Fu-Hsiung Shen in Taipeh
- 1999-2001 Studium und Deutschlernen in Deutschland
- 2001-2003 Parlamentsassistent bei dem Parlamentsabgeordneten Dr. Fu-Hsiung Shen in Taipeh
- 2003 Heirat mit Chih-Chun Kuo in Ev.-Luth. Go-Shen Kirche in Taipeh
- 2006-2008 Korrespondent in Deutschland von Taiwan News Magazin
- 2007 Co-Gründer der Studentenverein „Taiwan Forum in München“
- 2005-2010 Promotionsstudium an der Ludwig-Maximilians-Universität München
Hauptfach: Politische Wissenschaft
Nebenfach: Evangelische Theologie
Thema der Dissertation: Hegels Theorie des sittlichen Staates
Betreuer der Dissertation: Prof. Dr. Henning Ottmann
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. Gunther Wenz